

پیشانی و پشتانی و کتب و کتب
کتابخانه و کتب و کتب

کتابخانه و کتب و کتب

اصول الادب

(فقه و شیعہ)

در بیان اصول و قواعد و قواعد و قواعد
و قواعد و قواعد و قواعد و قواعد
و قواعد و قواعد و قواعد و قواعد

در بیان

در بیان و قواعد و قواعد و قواعد

در بیان و قواعد و قواعد و قواعد

در بیان و قواعد و قواعد و قواعد

در بیان و قواعد و قواعد و قواعد

در بیان و قواعد و قواعد و قواعد

در بیان

در بیان و قواعد و قواعد و قواعد

قُلْنَا فَلِمَ لَمْ تَجْعَلْنَا الْغَنَمَ

کہے: پس بخت ہوئی شرعی کی رہی!

ایضاً الکراکلیہ

(مع حاشیہ جدیدہ)

جس میں اولہ کلا میں نئے گئے غیر مقلدوں کے دس سوالات کے تحقیقی جوابات کی بصیرت افزا وضاحت
اور اولہ کلا کے رد میں بھی کئی مضامین اور اولہ کلا کی افادہ شکتی کا جواب ہے نیز اس کے
مضمین میں مختلف مرکزہ الآراء علمی مباحث پر محققانہ کلام کیا گیا ہے۔

از افادات:

امام ترمذی شیخ الہند حضرت مولانا محمود حسن خاں دیوبندی قدس سرہ

سابق صدر المدارسین دارالعلوم دیوبند

تحقیق و تہشہ، حضرت مولانا مفتی سعید احمد صاحب پانپوری

ترتیب و تنزیہین: جناب مولانا مفتی محمد امین صاحب پانپوری

اساتذہ دارالعلوم دیوبند

ناشر

شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند یو پی

جملہ حقوق بحق شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند محفوظ ہیں

»»» زیر سرپرستی: «»»

حَضْرَتُ لَنَا مَرْغُوبُ الرَّمْضَانِ حَبِيبُ امْتِ كَاتِبُهُمُ دَارُ الْعُلُومِ دِیُوبَنْد

زیر انتظام:- ریاست علی بھٹوری استاد دارالعلوم دیوبند

سلسلہ مطبوعات شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند ۷

ایضاح الادلہ مع حاشیہ جدیدہ

حضرت آقدس شیخ الہند لانا محمود دیوبند قس

حضرت لانا سید احمد صاحب پانیپوری محدث دارالعلوم دیوبند

جناب لانا محمد امین صاحب پانیپوری استاد دارالعلوم دیوبند

قاری عبد الجبار قاسمی

۶۷۲

۱۴۱۳ھ ۱۹۹۳ء

گیارہ سو

شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند

Ph. No. 23244240- دہلی۔ نیو یارک۔ ریاستہائے متحدہ امریکا

نام

مصنف

عناوین حاشیہ نگار

مرتب حاشیہ قرآن کا

کاتب

صفحات

سہ اشاعت

تعداد اشاعت

ناشر

مطبوعہ

اسٹاکسٹ

مکتبہ دارالعلوم دیوبند یو پی ۲۲۷۵۵۳

فہرست مضامین

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۴	آیت میں تحریف کا شواہد	۲۳	بخش: نشر
۲۴	خدمت کتاب	۲۵	بخش: غفہ
۲۵	کتاب کی ترتیب	۲۵	شاہ محمد سق و بلوی کے نامور تلامذہ
۲۵	معذرت	۲۵	میں سید منیر حسین صاحب کا تذکرہ
۲۵	تشکر و امتنان	۲۶	باب: قطب الدین صاحب کا تذکرہ
۲۶	کتاب کا آغاز	۲۶	تحریر الحق کا تعارف
۲۸	وجہ تصنیف	۲۸	تحریر الحق کا تعارف
۲۹	سبب خیر	۲۹	سید الحق کا تعارف
۳۰	وجہ تاخیر	۳۰	منتہی الحق کا تعارف
۳۰	تاخیر کی دوسری وجہ	۳۱	میدان چھوٹے میاں نے سنبھالا
۳۱	سفر حج	۳۱	مولانا محمد حسین لاہوری کا تعارف
۳۱	وفات حضرت نانوتویؒ	۳۲	حسین کے اشتہار کا متن
۳۲	صدر وفات	۳۲	حضرت شیخ الہند رحمہ کا تذکرہ
۳۲	تکمیل کتاب	۳۶	دیکھ کالمہ کا تذکرہ
۳۳	ظرافت یا سخافت؟	۳۶	تسبیل اولہ کالمہ
۳۳	نام کی بے بطنی	۳۸	محمد حسن امروہی سلفی نعم قادیانی
۳۳	ایضاح کی وجہ تسمیہ	۳۹	نجم، بد، پناہ بخدا!
۳۴	فقہار کی تفصیلت اور ان کا بڑا ادبی محدث ہونا	۴۰	نور کالمہ کا جواب مصباح الاولہ
۳۶	مجتہدین کرام اور علم حدیث	۴۰	سید عید اللہ پانکی سلفی
۳۶	نصوص فقہی میں اختلاف	۴۰	یضاح الاولہ کا تعارف
۳۷	خیال خام	۴۳	بہر حرف خاموشی!

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۷۶	بہرہ لہنی ہی کہتا ہے!	۵۷	نحو گفتی!
۷۷	② آمین بالجہر کا مسئلہ	۵۹	① رفع یدین کا مسئلہ
۷۹	مذاہب فقہاء	۶۱	مذاہب فقہاء
۸۰	دفعہ دوم	۶۲	دفعہ اول
۸۰	تمہید	۶۲	مدعی کون مدعا علیہ کون؟
۸۱	مدعی کون مدعا علیہ کون؟	۶۳	دوام و وجوب کا دعویٰ
۸۲	دوام جہر کا دعویٰ نہیں تو سوال لغو ہے!	۶۳	نہیں تو سوال فصول ہے
۸۳	خوش! اتحاد و اتفاق!	۶۴	سکنت و استحباب بھی تو دعویٰ ہے
۸۴	ثبوت جزئی سے جائز مقابل کی نفی نہیں ہوتی	۶۴	حدیث ابن عمر نہ دوام رفع یدین
۸۵	دوام فعل کی دلیل کیوں	۶۴	میں نقص نہیں ہے
۸۵	طلب کی گئی تھی؟	۶۵	اٹے بانس بریلی کو
۸۵	تفصیل	۶۶	ہمارے لئے لائیکم کافی ہے
۸۸	بات بیری زبان ان کی!	۶۶	نزاع ثبوت رفع میں نہیں،
۸۸	آمین بالجہر تعلیم کے لئے تھا	۶۶	بقائیں ہے (اہم بحث)
۸۹	خلاصہ بحث	۶۸	نسخ نہیں ترجیح
۹۰	دعائیں اصل اخلاص ہے	۶۹	مثال سے توضیح
۹۰	سوچ سمجھ کر بات کیجئے	۶۹	تعارض نہیں جو ثبوت نسخ ضروری ہو
۹۱	③ نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟	۷۰	نسخ کسی بھی وقت ہو سکتا ہے
۹۳	مذاہب فقہاء	۷۱	نسخ پر دال روایتیں موجود ہیں
۹۶	دفعہ سوم	۷۲	مناظرہ کا قصہ جعلی نہیں
۹۶	عین خوبی کی بات	۷۲	ایک اور روایت، توفید مدعا
۹۶	ایک حکایت	۷۳	بین السجدین رفع یدین کے لئے
۹۷	قصہ ادم ادر کرے!	۷۵	ناسخ کون ہے؟ (ایک الزام)
۹۷	مبحث سے گریز	۷۵	فہم صحابی

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۱۷	نہا مہر فقہاء	۹۸	و دیت تحت استرو
۱۱۸	قائلین فاتحہ کے دلائل	۹۹	وقت سہوین تعارض نہیں
۱۱۸	مانعین فاتحہ کے دلائل	۱۰۰	و شیوع تعیم کا مطلب
۱۱۹	دفعہ چہارم	۱۰۱	خوش فہمی
۱۱۹	خلاصہ جواب اولہ کاملہ	۱۰۱	و شیوع مسئلہ تو سوال مہمل
۱۱۹	انصاف پرستی کا نمونہ	۱۰۱	سہوین بھی جواب دے
۱۲۰	صحبت اتفاقی کہاں ؟	۱۰۱	تو سہوین سے ترجیح
۱۲۱	نگہ انجام	۱۰۲	پہلے کن غنایتوں کا شرہ
۱۲۲	جرح مقبر کے لئے انوکھی شرط	۱۰۲	حدیث قوی ناخ اور حدیث ضعیف
۱۲۳	حدیث عبادہ کی بحث	۱۰۲	نسوخ کب ہوتی ہے ؟
۱۲۳	(بروایت محمد بن اسحق)	۱۰۲	تہ عدہ الزام دینے کا
۱۲۳	محمد بن اسحق مشکم فیہ راوی ہیں	۱۰۲	سخن مشناس نہ ...
۱۲۷	بعض کی تصحیح سے حدیث متفق ظہیر نہیں ہوتی	۱۰۵	حدیث تحت اسرو اور اس کی صحت کا دعویٰ
۱۲۸	حدیث عبادہ قطعی الدلائل بھی نہیں ہے	۱۰۶	خاتمہ عرض
۱۲۸	ثبوت، وجوب عام ہے (پہلی وجہ)	۱۰۶	جرب
۱۲۹	نفی کمال کا احتمال ہے (دوسری وجہ)	۱۰۶	عمر بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے
۱۲۹	احتمال ناشی عن دلیل ہے	۱۰۹	بہر حال کہنے !
۱۲۹	محنت رائیگاں !	۱۰۹	تعمید کی منوع ہے ؟
۱۳۰	حدیث عبادہ عام کی بحث	۱۱۰	فیہ مقدمہ بھی مقدمہ ہیں، مگر کس کے ؟
۱۳۰	(جو صحیح ہے مگر مرتجح نہیں)	۱۱۰	مذہب کی تقلید بحیثیت مفسرین ہے
۱۳۱	بینوا تو جروا	۱۱۰	محمم دی کے قول کا مطلب
۱۳۱	حدیث عام سے قائلین فاتحہ کا	۱۱۲	کا مملو دی کے ایک اور معنی
۱۳۱	استدلال، اور اس کے جوابات	۱۱۲	ذکر کے مجتہد
۱۳۲	جواب (۱) دعویٰ خاص، دلیل عام	۱۱۵	کیا مقدمہ پر فاتحہ واجب ہے ؟

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۵۲	سند ضعیف متابع و شاہدین سکتی ہے	۱۳۲	جواب (۲) ضم سورت کے باب میں تخصیص آپ ہی کریں گے
۱۵۳	حدیث عبادہ اور حدیث بن کان لہ امام کی سندوں میں موازنہ	۱۳۳	جواب (۳) تخصیص مقتدی کے دلائل
۱۵۴	دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں	۱۳۴	جواب (۴) حدیث عبادہ رضہ
۱۵۵	ادلہ شرعیہ میں اصل عدم تعارض ہے	۱۳۵	عام مخصوص منہ البعض ہے
۱۵۵	خبر واحد، نص قرآنی کے معارض نہیں ہو سکتی	۱۳۵	جواب (۵) خبر واحد کی خبر واحد سے تخصیص کی گئی ہے
۱۵۵	حدیث عبادہ اور حدیث من کان لہ امام میں تعارض نہیں ہے	۱۳۶	جواب (۶) مسئلہ جمہور تخصیص چھوڑ کر مختلف فیہ تخصیص کیوں اختیار کی جائے
۱۵۶	مثالوں سے وضاحت	۱۳۷	جواب (۷) تخصیص کی ضرورت نہیں
۱۵۷	حدیث من کان لہ امام حدیث عبادہ کے لئے مغیر ہے	۱۳۸	جواب (۸) اقوال ائمہ و اذیاء فی حق القرآن کی تخصیص کے خلاف ہیں
۱۵۸	مقتدی پر قرأت واجب نہ ہونے کی عقلی دلیل (ایک فکر انگیز بحث)	۱۳۹	تکرار جواب تکرار مانعین فاتحہ کے مستدلات (حدیث من کان لہ امام کی بحث)
۱۵۹	امام نماز کے ساتھ موصوف بالذات ہے، اور مقتدی موصوف بالعرض	۱۴۰	حدیث مرسل اکثر ائمہ کے نزدیک حجت ہے
۱۵۹	ضروریات و وصف کی ضرورت صرف موصوف بالذات کو ہوتی ہے، اور آثار دونوں کو لاحق ہوتے ہیں	۱۴۱	امام ابو حنیفہ اور تضعیف دارقطنی
۱۵۹	وصف صلوة کے ساتھ امام کے متعصم بالذات ہونے کے دلائل	۱۴۲	ہمیشہ فقہاء کی روایت زیادہ معتبر تھی
۱۶۰	① انفصلیت امام	۱۴۳	مناقب امام اعظم رحمہ اللہ
۱۶۱	② امام کا شرع مقتدیوں کے لئے ستر ہے	۱۴۹	طعن مبہم کا اعتبار نہیں
		۱۵۰	لگہ ان کی جفا کا
		۱۵۱	ثقل کی روایت بالاتفاق معتبر ہے
		۱۵۱	حدیث من کان لہ امام کو امام صاحب کے علاوہ اور شذات کے لئے ہی روایت کیا ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۶۷	حدیث عبادہ مقدسی کو شامل نہ ہونے کی وجہ	۱۶۱	۱۔ م کے سہو سے مقدسی پر سب سے سہو کا لازم ہونا
۱۶۷	① محمد بن اسحق کی حدیث حکم قرآنی کے معارض نہیں ہو سکتی	۱۶۱	۲۔ متبعیت امام کا ضروری ہونا
۱۶۸	⑤ محمد بن اسحق کی حدیث منسوخ ہے	۱۶۱	۳۔ م کی نماز فاسد ہونے سے
۱۶۸	دلیل عقلی ختم	۱۶۲	۴۔ مقدسی کی نماز کا فاسد ہونا
۱۶۹	آثار صحابہ کی بحث	۱۶۲	۵۔ مقدسیوں کے ذمہ سورت کا نہ ہونا
۱۶۰	جہور صحابہ قرأت کی ممانعت کرتے تھے	۱۶۲	۶۔ رکوع میں شریک ہونے والے
۱۶۲	حضرت ابو ہریرہؓ کے فتویٰ کے جوابات	۱۶۲	۷۔ قرأت کا ساقط ہونا
۱۶۲	پہلا جواب	۱۶۲	۸۔ رکوع میں شریک ہونے والے
۱۶۲	دوسرا جواب	۱۶۲	۹۔ قیام کا ساقط ہونا
۱۶۳	تیسرا جواب	۱۶۲	۱۰۔ نتیجہ دین
۱۶۴	حضرت عمرؓ کے فتویٰ کے جوابات	۱۶۲	۱۱۔ قرأت کے علاوہ دیگر شرائط و ارکان
۱۶۵	اکابر کے اقوال سے استدلال کا جواب	۱۶۳	۱۲۔ مقدسی کے لئے کیوں ضروری ہیں؟
۱۶۵	الزام خصم کے لئے ایک اہم حوالہ	۱۶۳	۱۳۔ جو جواب
۱۶۶	ہدایہ میں مذکور روایت قابل اعتبار نہیں	۱۶۴	۱۴۔ شخصی جواب
۱۶۶	تراجمہ نفع؟	۱۶۴	۱۵۔ نہر سے، صل مقصود سوال ہدایت
۱۶۶	انصاف کا خون!	۱۶۴	۱۶۔ جو جواب خداوندی کا سننا ہے
۱۶۶	تاویل کا دروازہ کھلا ہے!	۱۶۵	۱۷۔ بنی مویضوری دربار کے آداب ہیں
۱۶۷	مانعین فاتحہ کی دوسری دلیل	۱۶۵	۱۸۔ مہ فہرشل سے وضاحت
۱۶۸	(حدیث واذا قرأ فانصتوا)	۱۶۶	۱۹۔ سنن مختلف جہتیں اور سب کے احکام
۱۶۸	واذا قرئ القرآن سے ممانعت	۱۶۶	۲۰۔ نتیجہ بحث
۱۸۰	قرأت پر استدلال	۱۶۶	۲۱۔ قرآن و مانتیکہ کے مخاطب
۱۸۰	(اور اس پر اعتراضات کے جوابات)	۱۶۷	۲۲۔ صرف مام و منفرد ہیں
۱۸۰	اعتراض (۱) انصاف سے مراد ترک جہر ہے	۱۶۷	۲۳۔ صرف منفرد مخاطب ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۹۴	(۲) روایات مشہور ہیں، ان سے {	۱۸۰	جواب
۱۹۶	بھی تخصیص جائز ہے	۱۸۲	استماع اور سماع میں فرق
۱۹۶	جنگل میں جمعہ درست کیوں نہیں؟	۱۸۳	سکنتین کی حد میں معنی مجازی مراد ہیں
۱۹۶	دُرُوع بے فروغ!	۱۸۳	اعتراض دوم
۱۹۷	کل شرائط جمعہ آیت ہی سے مستفاد ہیں	۱۸۳	اعتراض سوم
۱۹۷	صاف صاف بتائیے!	۱۸۴	اعتراض دوم کا جواب
۱۹۸	معلوم ہے وعدہ کی حقیقت!	۱۸۴	اعتراض سوم کا جواب
۱۹۹	(۵) تقلید شخصی کا وجوب	۱۸۵	اعتراض چہارم
۲۰۱	ایک غلط فہمی	۱۸۶	چار سے جوابات گذر چکے
۲۰۲	ایک اور غلط فہمی	۱۸۶	صاحب نور الانوار کا جواب
۲۰۲	دفعہ پنجم	۱۸۶	خیالی توفیق
۲۰۳	جواب نداری ہرزہ سرائی		پانچواں اعتراض کہ حکم استماع {
۲۰۴	ادلہ کے جواب کا خلاصہ	۱۸۷	وانصاف کفار کو ہے
۲۰۵	ادلہ کے جواب کی تشریح	۱۸۷	جواب
۲۰۷	خوبی اجتہاد	۱۸۹	بہتان بندی
۲۰۸	سوال دیگر جواب دیگر	۱۹۰	کیا تطبیق و توفیق اسی کا نام ہے!
۲۰۸	آدم یر سر مطلب	۱۹۱	ایک حکایت
۲۰۹	جواب ادلہ لا جواب ہے	۱۹۱	تطبیق اس کو کہتے ہیں
۲۱۰	مصباح الادلہ اسم باسنی	۱۹۲	قطعی کے مقابل میں ظنی پر عمل جائز نہیں
۲۱۰	شیوہ جاہلان	۱۹۲	جمعہ فی القریٰ کے مسئلہ سے اعتراض
۲۱۱	لعنت بر ظریف	۱۹۳	اجمالی جواب
۲۱۲	صاحب مصباح کی انہی	۱۹۳	تفصیلی جوابات
۲۱۳	تقلیدائہ اور آیات قرآنی		(۱) آیت جمعہ مجمل ہے، اخبار {
۲۱۴	یہ آیتیں تقلیدائہ سے تعلق نہیں	۱۹۳	آحاد سے تفسیر جائز ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۴۱	مقدمہ اولیٰ	۲۱۵	قرآن سے تقلید انہ کا ثبوت
۲۴۲	مقدمہ ثانیہ	۲۱۶	دو اور دو چار روئی
۲۴۲	مقدمہ ثالثہ	۲۱۶	بِسْمِ مَا زَعَمْتُمْ
۲۴۲	مقدمہ رابعہ	۲۱۶	فرقہ اہل حدیث کی حقیقت
۲۴۳	دعویٰ بلا دلیل	۲۱۸	عترتِ حق
۲۴۴	دعویٰ خلاف دلیل	۲۲۰	سوال، سوال یکساں نہیں
۲۴۴	مقدمہ خامسہ	۲۲۱	بنائے تقلید
۲۴۸	مقدمہ سادسہ	۲۲۱	مثال سے توضیح
۲۵۱	مقدماتِ مخدوش، مدعا مشکوک	۲۲۲	تعمید کو ممنوع سمجھنا بلا وجہ ہے
	سلف میں جب تقلید شخصی نہیں تھی	۲۲۲	تعمید شخصی کا حکم
۲۵۲	تو اب کیوں ضروری ہے؟	۲۲۲	غیر قدیمین کا انوکھا انداز بحث
۲۵۲	جواب	۲۲۴	تقلید شخصی بہ اعتراض
	فحوت کے وقت دوسرے امام	۲۲۴	جواب
۲۵۶	کے مذہب پر عمل جائز ہے	۲۲۹	وث کا ناچ
۲۵۶	تقلید شخصی سے تعلق مزید حوالجات	۲۳۰	نہ دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا
۲۶۳	تقلید شخصی پر ایک عقلی اعتراض	۲۳۰	بے شبہ اور اس کا جواب
۲۶۳	الزامی جواب	۲۳۲	تو فیضی احتیاطاً متحسن ہے
۲۶۵	تحقیقی جواب	۲۳۲	متحسن بہ غیر متحسن کی ترجیح
	۶) ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت	۲۳۳	غیر بحث
۲۶۹	(مثل اور مثلین کی بحث)	۲۳۴	تو یہ مدعا حوالجات
۲۷۱	مذہب فقہاء	۲۳۸	اختلافیں لہجہ رہے ہیں
۲۷۲	روایات	۲۳۹	مذہب پھیلا رکھی ہے؟
۲۷۴	امام اعظم کے اقوال میں تطبیق		سنن سیدنا زین العابدین صاحب دہلوی کے
۲۷۶	جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں	۲۴۰	نہایت مستحکم کا جائزہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۹۵	جوابات	۲۹۶	دفعہ ششم
۲۹۶	قول اور فعلی مدحیں قبولی نسخ	۲۹۶	جواب اول کا خلاصہ
۲۹۷	میں مساوی ہوتی ہیں	۲۹۸	تصحب یا نہ؟
۲۹۸	صاحب مصباح کی حدیث دانی	۲۹۹	شہین تک غلو کا حکمت، بانی رہنے کی دلیل
۲۹۹	⑤ تساوی ایمان کا مسئلہ	۳۰۱	امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے
۳۰۲	ایمان کی تعریف میں اختلاف	۳۰۲	قول ابوہریرہ سے استدلال پر شبہ کا جواب
۳۰۳	دفعہ ہفتم	۳۰۲	امام نووی کی تاویل کا جواب
۳۰۳	جواب اول کا خلاصہ	۳۰۳	امام اعظم کے قول کی ایک اور دلیل
۳۰۳	صاحب مصباح کی تردید کا خلاصہ	۳۰۶	شہین کا شہرت
۳۰۵	میں چکی سرچم و شہرہ میں پی سی سراہ	۳۰۷	شہین میں احتیاط ہے
۳۰۷	امام اعظم کے قول کا صحیح مطلب	۳۰۷	روحانی کوئی تاہرا
۳۰۸	تکلیف ایمان والی افسوس کا مطلب	۳۰۷	ایک عرض
۳۰۹	امام اعظم کے قول کا خلاصہ مطلب	۳۰۷	قول ابوہریرہ کی ایک اور تاویل
۳۱۰	اہل حق میں نزاع منکفی ہے	۳۰۷	اور اس کا جواب
۳۱۱	امام رازی کا حوالہ	۳۰۸	جہور کے دلائل امام اعظم کے خلاف ہیں
۳۱۱	مشاہدہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ	۳۰۸	آخر وقت غلو میں امام اعظم کی
۳۱۲	مشاہدہ عبدالمعز صاحب کا حوالہ	۳۰۸	مختلف روایات کا منشا
۳۱۲	نواب صاحب بھڑائی کا حوالہ	۳۰۹	امام اعظم کی غلو پر روایت غلو کی کیا حد ہے
۳۱۳	جہالت یا تصحب؟	۳۰۹	امام کی غلو پر روایت میں تاویل کیجئے ہے
۳۱۳	دونوں قولوں کا منشا	۳۱۰	امام اعظم کی مختلف روایات میں تطبیق
۳۱۳	مشاہدہ صاحب کا حوالہ	۳۱۲	حضرت غلو کا ارشاد امام اعظم کے خلاف نہیں
۳۱۴	امام غزالی کا حوالہ	۳۱۲	صاحب روایت کا استدلال نہایت ٹھیک ہے
۳۱۶	امام ابن سلاخ کا حوالہ	۳۱۴	دو باتوں کا محتاط ضروری ہے
۳۱۶	کاشانی عیاض کا حوالہ	۳۱۴	نئی مشہدات

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۲۰	ایمان مقولہ کیف سے ہے تو اس میں مساوات کیسے ہو سکتی ہے؟	۳۱۷	بزرگ رہا حوالہ
۳۲۰	جواب اول	۳۱۷	غور نہ بحث
۳۲۰	جواب دوم	۳۱۸	ذوق قوی کی عبارت ختم کا استدلال
۳۲۱	ایمان میں زیادت و نقصان	۳۱۸	سب جواب
۳۲۱	(استدلالات اور جوابات)	۳۱۹	سخن شناس نہ.....
۳۲۲	استدلال اول	۳۲۰	دوسرے تحقیقی جواب
۳۲۲	جواب	۳۲۱	تیسرے جواب
۳۲۲	استدلال دوم تین باتوں پر مشتمل ہے	۳۲۲	خوب یاد رکھیں!
۳۲۲	جواب کا آغاز	۳۲۲	ایمانیات کے بڑھنے سے
۳۲۵	امراول (آیت کریمہ) کا جواب	۳۲۲	ایمان بڑھنے کی بحث
۳۲۷	امردوم (حدیث ابن عمر) کا جواب	۳۲۳	ایمانیات کے بڑھنے سے ایمان
۳۲۹	امرسوم (قول بیضاوی) کا جواب	۳۲۵	بڑھنے کی وضاحت
۳۵۰	شرح فقہ اکبر کی عبارت سے استدلال کا جواب	۳۲۶	نیک اعمال کی وجہ سے نفس ایمان
۳۵۱	حضرت مجدد الف ثانی کی فیصلہ کن عبارت	۳۲۶	وزائد کیوں نہیں کہہ سکتے
۳۵۳	وہی مرغ کی ایک ٹانگ	۳۲۷	قصہ بھل
۳۵۵	خفیہ پر مرجعہ ہونے کا الزام اور شیخ جیلانی کے قول کے جوابات	۳۲۷	موبہ طائل
۳۵۷	اکابر کے مقتدین بھی زیادہ ہوتے ہیں اور معاندین بھی	۳۲۹	محمّد نے ایمانی کا ایمان جبرئیل
۳۵۷	شیخ جیلانی کا بعض خفیہ کو مرجعہ	۳۳۳	و سرورہ کیوں کہا ہے؟
۳۵۷	کہنے کا پہلا جواب	۳۳۵	استدلال عجیب
۳۵۹	دوسرا جواب	۳۳۵	ایمان مقولہ کیف سے ہے
۳۶۰	آفرینگی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں	۳۳۵	عین ایمان کا جز نہیں
		۳۳۶	زیر نقیہ
		۳۳۸	خفیہ کا مذہب
		۳۳۹	خاصی حضرت کا قول احادیث کے خلاف نہیں

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۸۱	جواب	۳۶۳	⑧ قضاے قاضی کا ظاہر و باطلنا نافذ ہوتا
۳۸۲	الزام ثابت کیجئے !	۳۶۵	مذاہب فقہاء
۳۸۳	واقعی آپ معذور ہیں	۳۶۶	جمہور کی دلیل
۳۸۴	ملکیت کی علت قبضہ تامہ ہے	۳۶۷	امام اعظم کے نقلی دلائل
۳۸۴	ملک حلال کا طریقہ کسی حلال بھی حرام ہوتا ہے	۳۶۹	امام اعظم کی عقلی دلیل
۳۸۵	قبضہ کے علت تامہ ہونے کی تفصیل	۳۶۹	دلیل عقلی کی تفصیل
۳۸۵	بیع و شرار وغیرہ اسباب ملک	۳۷۱	وقعہ ثامن
۳۸۶	درحقیقت اسباب حصول قبضہ ہیں	۳۷۲	مسائل سمجھنے کے لئے فہم و دیانت
۳۸۶	قضا بھی حصول قبضہ کا سبب ہے	۳۷۲	ضروری ہیں
۳۸۷	قبضہ کے علت تامہ ہونے پر اعتراض	۳۷۲	ایں ہم غنیمت است
۳۸۷	جواب	۳۷۳	مطالبہ ہمنوز باقی ہے
۳۸۷	چوری و غصب کے مال پر قبضہ ہوتا ہے	۳۷۴	دلیل اولہ اموال باقیہ میں بھی
۳۸۷	مگر ملکیت نہیں ہوتی (ایک اعتراض)	۳۷۴	بدرجہ اولی جاری ہوتی ہے
۳۸۸	یہ قبضہ تامہ نہیں ہے (جواب)	۳۷۵	منکوہہ غیر کا استنثار در مختار میں بھی ہے
۳۸۹	قبضہ تامہ کی حقیقت	۳۷۶	قضا کے نفوذ تام کے لئے محل کا
۳۹۰	مزید وضاحت	۳۷۷	انشاء حکم کے قابل ہونا شرط ہے
۳۹۱	رہن پر مرہن کا قبضہ قرآن سے ثابت	۳۷۸	قضاے قاضی سے امر محکوم بہ واقع
۳۹۱	ہے مگر ملکیت نہیں (دوسرا اعتراض)	۳۷۸	میں بھی ثابت ہو جاتا ہے
۳۹۱	یہ قبضہ مستقل نہیں (جواب)	۳۷۸	صدر حکم کے سبب کا
۳۹۲	مال مقصوب و موقوف پر صرف	۳۷۹	مستحب پر اثر نہیں پڑتا
۳۹۲	صورثاً قبضہ ہوتا ہے	۳۸۰	ناجائز سبب اختیار کرنے کا وبال جدا ہے
۳۹۲	قبضہ علت ملک نہیں ہے تو پھر علت کیا ہے ؟	۳۸۰	طویل لاطائل
۳۹۲	بیع قبل القبض کی مانعت	۳۸۰	ایک مثال سے نفاذ قضا پر اعتراض
۳۹۲	عدم ملک کی وجہ سے ہے		

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۳۱۱	جواب ترکی بہ ترکی	۳۹۴	تین درگروی مالک بیچ سکتا ہے
۳۱۲	سنجیدہ جواب		چند تنفوت ملکیتیں اور قبضے
۳۱۲	مجتہد صاحب کی حیرانی!	۳۹۵	محسوس و محسوس جمع ہو سکتے ہیں
۳۱۲	اولیٰ کاملہ کے مقدمات خمسہ کی غرض	۳۹۶	قبضہ کے معنی
۳۱۴	تفسیر الرائے کے الزام کا جواب	۳۹۶	عتبہ کا معنوی پر قبضہ قوی تر ہوتا ہے
۳۱۴	آلہ جماع کے اعتراض کا جواب	۳۹۶	محسوس و محسوسین کا اجتماع ممکن نہیں
۳۱۵	ہدایہ میں بھی منکوحہ اور احرار کا استثناء ہے	۳۹۸	زوجہ کیوں نہیں ہو سکتے؟
	اولیٰ کی دلیل سے زانی، سارق اور		زوجہ کی دلیل پر اعتراض کا
	غاصب بھی استدلال کر سکتے ہیں	۳۹۹	جواب در فقیر کے معنی
۳۱۶	(ایک اعتراض)	۴۰۱	زوجہ کیوں سے اولیٰ کی دلیل پر اعتراض
۳۱۶	جواب (تمہید)		تین تنفوت ملک اس وقت ہوتا ہے
۳۱۸	قضائے قاضی کی حقیقت	۴۰۱	جب قبضہ ہو تو ملک ہو (جواب کی تمہید)
۳۱۸	قبضہ کی دو قسمیں ہیں قبضہ جزئی اور قبضہ کلی	۴۰۲	جو ہے جو کے خدام کے حربی مالک کیوں نہیں ہو سکتے؟
۳۱۹	اعتراض کا جواب	۴۰۲	سیر کے لئے رجب ملکیت کب منسلک ہے؟
۳۲۰	زیب داستاں کے لئے!	۴۰۵	محسوس نہ ہوتی
۳۲۱	مجالس لابرار کی عبارت کا مطلب	۴۰۶	محسوس فیض صحبت کو بہت دخل ہے
۳۲۳	نفاذ قضائہ شہادت و زور مرتع ظلم ہے (اعتراض)	۴۰۶	زوجہ کیوں سے اعتراض کا جواب
۳۲۳	ظلم تو عدم نفاذ کی صورت میں بھی ہے (جواب)	۴۰۸	قبضہ و رشتہ سے اعتراض کا جواب
۳۲۳	ذریعہ حرام ہونے سے چیز حرام نہیں ہوتی		قبضہ و رشتہ اور قبضہ مورث
۳۲۵	انما الاعمال بالنیات سے اعتراض کا جواب	۴۰۹	نئے متحد ہونے کی دلیل
۳۲۵	قاتل اللہ الہود سے استدلال کا جواب		قبضہ وارث اور قبضہ مورث متحد ہیں
۳۲۵	صاحب مصباح کا استبعاد	۴۱۰	بہتیم مرکز کی ضرورت کیا ہے؟ (اعتراض)
۳۲۵	استبعاد رائے نگاں!	۴۱۰	قبضہ کے معنی نہیں سمجھے (جواب)
۳۲۶	حکم تحقق میں کلام کا تابع ہوتا ہے، اور خبر مخبر عنہ کی	۴۱۱	ایک در اعتراض

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۲۳۵	حلت و حرمت میں اصل واسطہ فی العروض ہوتا ہے	۲۲۷	چند مثالوں سے نفاذ قصار اعتراض جواب: مثالیں غیر مفید ہیں کوئی قاعدہ کلیہ بیان کیجئے
۲۳۵	وسائل وجود میں امر مطلوب کے واسطہ فی الثبوت ہوتے ہیں	۲۲۷	نفاذ قصار قاعدہ کلیہ سے ثابت ہے
۲۳۶	قاعدہ کی تطبیق	۲۲۸	مثالوں کا حال
۲۳۷	حلت حیوانات کی علت اذن خلوندی ہے	۲۲۸	میراث کی علت نسبی محبت ہے
۲۳۷	ذکر عند الذبح اجازت پر دال ہے	۲۲۹	اختلاف دین اور تباہی داریں کی صورت میں میراث نہ ملنے کی وجہ
۲۳۸	مید حرم میں علت حلت مفقود ہے	۲۲۹	قاتل میراث سے محروم کیوں ہوتا ہے؟
۲۳۸	مشرک کا زبیحہ کیوں حرام ہے؟	۲۲۹	وصیت و تدبیر کا مبنی حسن سلوک ہے
۲۳۹	مال غنیمت میں خیانت کرنے والے کا سامان سیئہ جلایا جاتا ہے	۲۳۰	مثالوں کا ٹھکانہ نہیں، قاعدہ کلیہ چاہیے
۲۳۹	دوا اور مثالوں کا جواب	۲۳۰	واسطہ فی العروض ہی میں وسائل کا اثر زی واسطہ تک پہنچتا ہے (قاعدہ کلیہ)
۲۴۰	بات صحیح مگر بے موقع!	۲۳۱	واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے
۲۴۱	پھر وہی اعتراض	۲۳۱	واسطہ فی الثبوت اور واسطہ فی العروض کی تعریف اور ان کے احکام (حاشیہ)
۲۴۱	جواب اول	۲۳۱	واسطہ فی الثبوت میں ذوا واسطہ کا وصف جدا ہوتا ہے
۲۴۱	تمام چیزیں اصل خلقت میں تمام لوگوں میں مشترک ہیں	۲۳۲	قاعدہ کلیہ کی وضاحت
۲۴۱	رفع نزاع کے لئے قبضہ کو علت ملک قرار دیا گیا ہے	۲۳۲	واسطہ فی الثبوت کا کام
۲۴۲	حاجت سے زائد مال رکھنا بہتر نہیں	۲۳۳	شہادت قضا کے لئے واسطہ فی العروض نہیں
۲۴۲	عموم ملک کے قرآن	۲۳۳	ہر واسطہ کا ذی واسطہ پر اثر نہیں پڑتا
۲۴۲	مدعی کا زب اپنی ہی ملک پر قضا کے ذریعہ قابض ہوتا ہے	۲۳۳	اصل کی خوبی و خرابی واسطہ کو ضرور عارض ہوتی ہے
۲۴۳	جواب دوم	۲۳۳	

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۶۲	دائستہ خلاف شرع کیا ہوا فیصلہ	۴۴۴	چونکہ بحث کا خلاصہ
۴۶۲	باطلاً نافذ کیوں نہیں ہوتا؟	۴۴۴	ختم کے بغیر دلائل کا جواب
۴۶۳	اجتہادی خطا کی صورت میں قضائے	۴۴۵	ضلع من النادر عدم نفاذ قصا
۴۶۳	قاضی کے باطلان نافذ ہونے کی وجہ	۴۴۶	بے دست نہیں کرتا
۴۶۳	حکم خداوندی کے لئے ظاہراً و باطناً	۴۴۶	ختم کی دلیل عقلی
۴۶۳	نافذ ہونا کیوں لازم ہے	۴۴۶	میں مسکون میرا لذن نام!
۴۶۵	احرار اور زن منکوحہ ماتحت حکام	۴۴۷	ختم کی کذب بیانی
۴۶۵	کی حد اختیار سے خارج ہیں	۴۴۷	یہ تم پر فحش ڈالنے کی کوشش
۴۶۵	دلیل نقلی	۴۴۷	ختمیہ کے بارے میں شاہ اسماعیل
۴۶۵	غیر منکوحہ اور دیگر اموال حکام کے حد	۴۴۸	تسبیہ کا حوالہ
۴۶۵	اختیار میں ہیں	۴۴۸	ختم کا جواب
۴۶۶	قطعة من النار کا محمل	۴۴۸	خوب بینی دفعہ ثامن
۴۶۸	نہلہ پہ دلہا!	۴۴۸	خوب وں کا خلاصہ
۴۶۸	وسائط کی خرابی کے اندیشہ کا جواب	۴۴۸	خوب وں کی تائید کے لئے ایک اشارہ
۴۶۹	دفعہ ثامن کے دلوں جوالوں میں فرق	۴۴۹	خوب بینی کا آغاز
۴۶۹	کمال و بال بن گیا!	۴۴۹	ختم باندہ تہذیب میں انبیاء اور حکام
۴۷۱	محارم سے نکاح حد زنا میں	۴۴۹	ختم زمرہ میں حکام ماتحت کو اختیار کی نہیں دیتا
۴۷۱	شبہ پیدا کرتا ہے	۴۴۹	سرم میں مرائعہ نہیں
۴۷۳	مذاہب فقہاء	۴۴۹	معتد بہ کی روشنی میں جواب
۴۷۳	جمہور کی دلیل	۴۴۹	جہان برقعہ فتنہ کرنے کی صورت میں
۴۷۴	امام ابو حنیفہ کے عقلی دلائل	۴۴۹	بہت فیصلہ نافذ نہ ہوگا
۴۷۶	امام صاحب کے عقلی دلائل	۴۴۹	امید بہ چو کہ عطاے خداوندی ہے
۴۷۶	افعال حبیبہ اور شرعیہ کی تعریف	۴۵۰	جہان کا فیضان عقلی کو تہی دست نہیں کرتا
۴۷۷	نہی اور نفی میں فرق	۴۵۱	یہ غرض کا جواب

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۴۹۱	نور الانوار کے قول کی تاویل	۴۷۷	افعال شرعیہ کی نہیں ہیں
۴۹۲	محارم بھی محل نکاح ہیں		شرعی قدرت ضروری ہے
۴۹۲	نور الانوار کا قول تصریحات اکابر کے خلاف ہے	۴۷۸	دفعۃ تاسع
	نکاح محارم کے ابطال	۴۷۸	خلاصہ تقریر اولہ کاملہ
۴۹۳	کے لئے خصم کی دلیل	۴۸۰	نور الانوار کی عبارت سے اعتراض
۴۹۶	خصم کا مقدمہ ادلی	۴۸۱	جواب
۴۹۶	مقصود نکاح اولاد ہے	۴۸۳	بیع کی دو قسمیں، صحیح اور باطل
۴۹۷	زنا، متعہ اور نکاح موت کیوں حرام ہیں؟	۴۸۳	بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں
	علت غائی اور علت غائی	۴۸۴	نکاح کی دو قسمیں: صحیح اور باطل
۴۹۷	معلول کا جزر نہیں ہوتا	۴۸۵	نکاح فاسد نہ ہونے کی وجہ
۴۹۸	علت غائی کے بغیر معلول کا وجود	۴۸۶	ایک شبہ
۴۹۸	حلت استمتاع علت غائی ہے	۴۸۶	جواب
	چند مثالیں جہاں غرض مفقود ہے	۴۸۷	معاملات میں عدل ضروری ہے
۴۹۹	مگر معاملات موجود ہیں	۴۸۷	بدل مختلف ہوں تو عاقدین کی رضا کا اعتبار ہوگا
۵۰۰	قیاس مع الفارق	۴۸۷	منفعت ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں
۵۰۱	چھینٹا!	۴۸۷	منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار ہے
۵۰۱	خصم کا مقدمہ دوم	۴۸۸	نکاح محارم نکاح صحیح ہے
	امر بخلاف لاتی ہونے سے اشرف چیز	۴۸۸	سب عورتیں محل نکاح ہیں
۵۰۱	بری تو ہو سکتی ہے، معدوم نہیں ہوتی	۴۸۸	صحیح مقابل باطل ہے، جائز نہیں
۵۰۲	خصم کا مقدمہ سوم		ہدایہ سے سب عورتوں کے محل نکاح
۵۰۲	مقدمات ثلاثہ پر اجمالی تبصرہ	۴۸۹	ہونے کا ثبوت
۵۰۳	خصم کے مقدمہ سوم کا تتمہ	۴۹۰	نکاح محارم میں علت کا شبہ بکے نزدیک مسلم ہے
۵۰۴	دررہد صحیح حدیثوں سے ثابت ہے		نکاح محارم نکاح حقیقی ہے
۵۰۵	تاویل باطل	۴۹۰	علامہ ابن ہمام کا حوالہ

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۱۶	چند روایتوں سے اعتراف	۵۰۶	نقص کی دلیل
۵۱۶	جواب	۵۰۶	عت تو مان لی معلول ملتیں کیوں دیر ہے
۵۱۷	نکاح محرم کا حال قتل جیسا ہے	۵۰۶	عت وطی نکاح کے لوازم میں سے نہیں ہے
۵۱۷	اعتراف	۵۰۶	وایم کا انکاح محال ہے علت غائی کا نہیں
۵۱۸	جواب	۵۰۷	زنا حد زنا نکاح کے لئے لازم ہے
۵۱۸	وطی، وطی میں فرق ہے	۵۰۷	ثبوت مہر و نسب کا معاملہ
۵۱۸	تشبیہ پر اعتراض	۵۰۷	تمکین زوج اور تفریق قاضی
۵۱۸	جواب: تشبیہ کیلئے وجہ میں اشتراک کافی ہے	۵۰۸	سے اعتراض کا جواب اول
۵۱۹	لغویات	۵۰۹	جواب دوم
۵۲۰	قتل تو حقیقی ہے مگر اس پر عمل نہیں	۵۰۹	نسہ کم حوث لکم سے استدلال
۵۲۰	وطی کے سخت حرام ہونے کے لئے حد لازم نہیں	۵۰۹	پر اعتراض کا جواب
۵۲۱	صاحب مصباح کی دلیل کا خلاصہ	۵۱۰	و لا تنکحوا سے استدلال پر اعتراض
۵۲۱	دلیل پر تبصرہ	۵۱۰	جواب
۵۲۲	زنا کی تعریف میں مناقشہ	۵۱۱	حتی تنکح زوجاً میں بھی نکاح
۵۲۲	حرمیت جماع زنا سے عام ہے	۵۱۱	سے مرد عتد ہے
۵۲۲	اعتراض	۵۱۱	وم کی قید آیت سے مفہوم ہوتی ہے
۵۲۳	یہ عقل کو جواب دینا ہے	۵۱۲	لا تنکحوا ما نکح اباؤکم سے
۵۲۳	دعویٰ بلا دلیل	۵۱۲	حرمیت مصاہرت بالزنا کا ثبوت
۵۲۴	عرض اخیر	۵۱۳	مجتہد صاحب کا دعویٰ
۵۲۵	۱۰ پانی کی پانی ناپاکی کا مسئلہ	۵۱۳	دعویٰ برادری کون سننا ہے؟
۵۲۷	مذہب فقہا	۵۱۳	شریع سابقہ اور نکاح محرم
۵۳۰	روایات	۵۱۵	سو سببوں سے نکاح کرنے والے
۵۳۳	مستدلات فقہاء	۵۱۵	کو قتل کرنے کی روایت
۵۳۴	دفعہ عاشق	۵۱۵	یہ روایت نام اعظم کی دلیل ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۶۳	بزرگوں سے عداوت رنگ لاتی ہے	۵۳۴	خلاصہ جواب اولہ کاملہ
۵۶۳	جب صحیح احادیث موجود ہیں تو	۵۳۴	وہ درودہ کی بحث
۵۶۳	ضعیف پر عمل کی کیا ضرورت ہے؟	۵۳۹	وہ درودہ منجملہ آرائے مبتلیٰ بہ ہے
۵۶۴	رائے رائے میں فرق ہے	۵۳۹	ادلہ کی پیش بندی
۵۶۵	رائے مبتلیٰ بہ بمنزلہ نص صریح ہوتی ہے	۵۴۰	وہ درودہ پر عمل واجب ہونے کا مطلب
۵۶۵	پہلی دلیل	۵۴۲	صاحب بحر اور اکابر کے اقوال
۵۶۶	دوسری دلیل	۵۴۲	میں تعارض نہیں ہے
۵۶۶	وہ درودہ میں رائے سے رائے مبتلیٰ بہ مراد ہے	۵۴۳	صاحب بحر کے قول کا اصل منشا
۵۶۶	فہمیدہ بکار آید	۵۴۵	عمل قلیل و کثیر کی تحدید بھی
۵۶۶	خوبی قسمت	۵۴۵	رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑی گئی ہے
۵۶۷	ختم کے استدلال کا تنہ	۵۴۷	الماء طہور سے استدلال کی حقیقت
۵۶۷	فرد خاص سے استنثار درست نہیں	۵۵۰	خلاصہ دلیل صاحب مصباح
۵۶۸	استنثار لغوی بیکار ہے	۵۵۱	ہر استغراق حقیقی نہیں ہوتا
۵۶۹	استدلال عجیب !	۵۵۱	استغراق کی دو قسمیں حقیقی اور عرفی
۵۶۹	معبود خارجی عام نہیں ہوتا	۵۵۲	استغراق عرفی کی مثالیں
۵۷۰	پیشاب کی اصل بھی پانی ہے	۵۵۳	پہلی حدیث میں مستثنیٰ منہ شئی ہے
۵۷۰	حدیث قلین کی بحث	۵۵۴	دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ مقدر ہے
۵۷۲	قلین کی حدیث ضعیف ہے	۵۵۵	تقدیر مستثنیٰ منہ کی مثالیں
۵۷۲	تضعیف کا سبب کبھی مفق نہیں بتا سکتا	۵۵۸	استغراق حقیقی کے بغیر استدلال تام نہیں
۵۷۳	اکابر کی تضعیف کافی ہے	۵۵۸	استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں
۵۷۳	حدیث قلین کی اسناد میں اضطراب	۵۵۹	دونوں حدیثیں باہر کثیر سے متعلق ہیں
۵۷۸	حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم کیا ہے	۵۶۰	تائید آسانی
۵۷۹	متن میں اضطراب	۵۶۲	صاحب مصباح کی پیش بندی
۵۸۰	معنی میں اضطراب	۵۶۲	مجبوری میں سب روا

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۵۹۷	حرکت سے مراد حرکت و ضو ہے	۵۸۰	تہ تو میں دو مناسب معنی ہیں
۵۹۷	ڈھیلا پھینکے جیسا ٹاڑے !	۵۸۱	تھلا بھرنی روایت ضعیف ہے
۵۹۸	حرکت سے فوری توج مراد ہے	۵۸۱	تھکے معنی کا ابہام شوافع کو بھی تسلیم ہے
۵۹۸	پروج دلائل	۵۸۲	شرع منہج کی توجیہ اور اس کا جواب
	حدیث لا یبولن احدکم فی	۵۸۲	تہیجہ نہ ہو ؟
۵۹۹	الماء الدائر کی بحث	۵۸۲	بت شوافع نے حدیث ثلثین کو ترک کر دیا ہے
۶۰۰	تاویل باطل	۵۸۲	جواب دیجئے
۶۰۰	تناقض کی تعریف (حاشیہ)	۵۸۵	یہ غلط ہے !!
۶۰۱	تردید	۵۸۵	چر دہی غت رلود !
۶۰۲	وجہ مانعت نجاست ہے	۵۸۷	تحدید ہر قلیل و کثیر کی بحث
۶۰۳	چند حدیثوں سے الزام	۵۸۷	یہ نہ ہونے سے تحدید بدعت ہے ؟
۶۰۴	روایت بخاری سے تاویل باطل کی تردید	۵۸۸	تحدید پر اعتراض
۶۰۴	دیگر روایات سے تاویل باطل کی تردید	۵۸۸	حدت غرض
۶۰۵	چند حوالوں سے تاویل باطل کی تردید	۵۸۸	تحدید میں اختلاف اقوال کی وجہ
۶۰۶	وہ ہم سے پوچھتے ہیں	۵۹۱	حدت سیر قیس کی تعیین کا ایک ذریعہ ہے
۶۰۷	جواب ترکی بہ ترکی	۵۹۲	حدت نہ سماجی ایک ذریعہ ہے
۶۰۷	ادھورا اجماع	۵۹۲	زور زور نہ وہ واضح معیار ہے
۶۰۷	ادھر بھی اجماع ہے	۵۹۳	حدت سے وضاحت
۶۰۹	وجہ مانعت کہیں نہیں کہیں عدم نظافت ہے	۵۹۳	حدت نہ ؟
۶۰۹	چند مزید حوالے	۵۹۴	حدت کے نظر آتا ہے ؟
۶۱۰	حوالوں کا مفاد	۵۹۴	حدت نہ ہوش و خروش !
۶۱۱	حدیث استیقاظ کی بحث	۵۹۴	جمہور نے بھی مسائل طے کئے ہیں
	حدیث کا صحیح مطلب اور	۵۹۶	حدت قسین کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے
۶۱۲	الماء طہور سے تعارض	۵۹۶	تخوف فطری ہے

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۶۱۲	تعارض پر اعتراض	۶۱۲	یابہ کہا جائے کہ سوال گندگیوں اور
۶۱۳	جواب	۶۱۳	پانی نکال دینے کے بعد تھا
۶۱۳	دوسرا اعتراض	۶۱۳	شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ
۶۱۳	جواب	۶۱۳	ایک اور دلیل
۶۱۴	چند حوالوں سے اثبات دعا	۶۱۴	قلبتین کی بحث کا تتمہ
۶۱۶	حدیث ولوغ کلب کی بحث	۶۱۶	حدیث قلبتین اور حدیث بیرضاع میں تعارض
۶۱۷	حدیث ولوغ کلب کا صحیح مطلب	۶۱۷	صاحب مصباح کا رفع تعارض
۶۱۷	تاویل باطل	۶۱۷	رفع تعارض کی یہ صورت باطل ہے
۶۱۸	ترانمی زبید	۶۱۸	حمل خباثت سے نجاست مراد ہے
۶۱۸	ظاہریت کا کمال	۶۱۸	جوابی وار
۶۱۹	دوسروں کا عیب اپنا ہنر	۶۱۹	تاویل باطل پر اعتراض
۶۱۹	اہل حدیث ہونے کا معیار	۶۱۹	جواب کے بجائے تقریر پریشان
۶۱۹	تاویل باطل کی تردید	۶۱۹	خلاصہ اسباحث
۶۲۱	حدیث ولوغ اور حدیث	۶۲۱	تحدید ما میں امام صاحب کا اصل مذہب
۶۲۱	بیرضاع میں تعارض	۶۲۱	دو دعوے اور ان کی دلیلیں
۶۲۱	پہلی توجیہ	۶۲۱	حدیث قلبتین کی ایک اور توجیہ
۶۲۱	تناقض اور تعارض میں فرق	۶۲۱	دوسری توجیہ
۶۲۲	دوسری توجیہ	۶۲۲	او فقی بالخصوص مذہب امام اعظم ہے
۶۲۲	تسبیح مستحب ہے	۶۲۲	آثار صحابہ کی بحث
۶۲۳	تیسری توجیہ	۶۲۳	حضرت عمر اور حضرت عمرو بن العاص کا واقعہ
۶۲۳	چشم باز کردی	۶۲۳	یہ ہماری دلیل ہے
۶۲۴	دیدہ دلیری	۶۲۴	پر نالے کا واقعہ
۶۲۵	الماء طہور کی بحث کا تتمہ	۶۲۵	یہ بھی ہمارے خلاف نہیں
۶۲۶	عمدہ بات یہ ہے کہ الف لام عہد کا مانا جائے	۶۲۶	مستدلات اخلاف

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۶۵۹	ان کا تحقیقی جواب	۶۴۵	بہ نیکوئی
۶۵۹	جواب الجواب	۶۴۴	غیبہ
۶۶۱	خوشہ چینی بھی اور برائی بھی	۶۴۸	تیس دن تک
۶۶۲	ان کا تاویل جواب	۶۴۹	تیس دن تک کا جہاں باندھ دیا
۶۶۲	جواب الجواب	۶۵۰	مصرعے کے دعویٰ کی حقیقت
۶۶۳	اعتراض اور پتکا	۶۵۱	تیس دن تک کی حقیقت
۶۶۴	تاویل کا حق کس کو ہے ؟	۶۵۲	تیس دن کے منہ آنا
۶۶۵	اُسی بلا کو سدھرا !	۶۵۲	تیس دن کے منہ آنا جس میں ستر چھید
	حدیث کا قرآن پر حاکم ہونا	۶۵۵	تیس دن کے غیب میں تو ہزاروں حصی بھی نہیں
۶۶۵	خلافت عقل و نقل ہے	۶۵۴	تیس دن کے غیب میں تو ہزاروں حصی بھی نہیں
۶۶۵	جواب نہ بن سکا تو فوارۂ لغت کھول دیا	۶۵۴	تیس دن کے غیب میں تو ہزاروں حصی بھی نہیں
۶۶۶	اہل اللہ کے عناد میں عقل ماری گئی	۶۵۴	تیس دن کے غیب میں تو ہزاروں حصی بھی نہیں
۶۶۶	ہمارا حوصلہ دیکھئے !		
۶۶۹	ہم نے ان کے بڑوں کو نہیں چھیڑا	۶۵۸	تیس دن کے غیب میں تو ہزاروں حصی بھی نہیں
۶۶۰	دوسرے جوابات کی اجمالی کیفیت	۶۵۸	تیس دن کے غیب میں تو ہزاروں حصی بھی نہیں
۶۶۰	گنبد کی صدا	۶۵۹	تیس دن کے غیب میں تو ہزاروں حصی بھی نہیں

علامات ترقیم

جو کتاب میں استعمال کی گئی ہیں

- (۱) ! علامت تاثر (تعجب، تاسف، خطاب اور مذاکے مواقع میں)
- (۲) !! ڈبل علامت تاثر (گہرے تعجب و تاسف کے لئے)
- (۳) !؟ علامت استفہام مع علامت تاثر (استفہام انکاری یا استفہام برائے تعجب کے موقع پر)
- (۴) ؟ علامت استفہام (سوال کرنے کے لئے)
- (۵) علامت حذف (عبارت محذوف ہونے کی نشانی)
- (۶) ” علامت تنصيص (اقتباس ظاہر کرنے کے لئے یا کسی لفظ یا عبارت کو نمایاں کرنے کے لئے)
- (۷) : علامت تفسیر (قول اور قولہ کے بیچ میں اور اجمال و تفصیل کے درمیان)
- (۸) ————— عبارت کے درمیان آنے والی دو چھوٹی لکیریں جن کے درمیان جملہ معترضہ کو لیا گیا ہے
- (۹) ————— عبارت کے درمیان آنے والی بڑی لکیر دو عبارتوں میں فصل و امتیاز کے لئے استعمال کی گئی ہے

تسوية الرخام القديم

عرض نامہ

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد وعلى آله وصحبه أجمعين! اما بعد
 خلیفہ دہرہ شریفؒ وفات ۱۱۱۱ھ اور العلوم اور سنیہ کے اس نور نواز ابن کاظمؒ نے جس نے
 سچے بچے کی طرح اس کی آغوش تربیت کو اپنا کباب پروردگار عالم نے اس کے سینے وسادات کو اس طرح قاهر
 دنیا ارض و آسمان سے کجا بجا اوراق کو لئے تھے اسی لئے وہیں علم و حکمت کے قافے نے اپنا سلطان
 ترازو پر سرحدوں کے سب سے پس فوگوش ہو گیا۔

[illegible]

شیخ الفہد کے سناؤ آگے مدرسہ کے بچہ شہنشاہ نے دیکھا کہ علم و حکمت کے سہارے
جہی کے باہر دو کھانا کمرے تھے، ان کی نظروں پر اثر سے سیکڑوں کھانوں میں مغرب کی شانیں سجی ہوئی
ہیں۔ کھانوں کے صوفیوں، حاشائے در حضرت مولانا زکریا کشمیری، عظیم الدین حضرت تھانوی، شیخ
دوست حضرت مولانا شعیب احمدی، مفتی اعظم مولانا کلاویٹ الف و لوی، بنگلہ اسلام مولانا مسیحہ فدا
سیدی حضرت مولانا امجد علی خورشیدی، حضرت مولانا سید سعید امجد حسین دہلوی، شیخ الاسلام
حضرت مولانا شہیر احمد عثمانی، خواجہ محمد رفیع حضرت مولانا سید غلام الدین امجد آبادی، حضرت علامہ مولانا
محمد رفیع دیوبند، حضرت مولانا امجد علی لاہوری (قدس سرہ) مولانا سید سعید سیکڑوں، بچہ
مجتہد اور رجال علم نظر آتے۔ عورتوں کی خاک پا کر کبھی کبھی رونا بھی رہا۔

درہم کے اسی نژاد لوہے کے نام آئی شیخ الہند اکیڈمی نے نام لگائی ہے جس کا نام

علمی و تحقیقی کتابوں کی تالیف اور اکابر دارالعلوم کے علوم و معارف کی اشاعت ہے، چند سال پہلے دارالعلوم دیوبند کی مجلس شوریٰ نے حضرت شیخ الہندؒ کی کتاب ایضاح الادلہ کو تسہیل و تصحیح کے ساتھ طبع کرنے کی تجویز منظور کی تھی، اس اہم خدمت کے لئے مدرسین دارالعلوم میں حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری زید مجدہم محدث دارالعلوم دیوبند سے رابطہ قائم کیا گیا، اہم نمونہ میں کہ موصوف محرم نے اس کام کے لئے وقت مرحمت فرمایا، مگر جب موصوف اپنے برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب مدرس دارالعلوم کی معیت میں کام شروع کیا تو اندازہ ہوا کہ ایضاح الادلہ سے پہلے ادلہ کاملہ پر کام کرنا ضروری ہے، چنانچہ پہلے انھوں نے نہایت سلیقہ اور عرق ریزی کے ساتھ ادلہ کاملہ کی ترتیب و تسہیل کی خدمت انجام دی جو اللہ تعالیٰ میں شجیع الہند اکیڈمی سے طبع کی گئی۔

ادلہ کاملہ کے پیش نظر اور عرض ناشرین عرض کیا گیا تھا کہ ان شاء اللہ مستقبل میں ایضاح الادلہ، تصحیح ترتیب و تسہیل اور تعلیقات کے ساتھ طبع کی جائے گی، خداوند قادر قیوم کا احسان ہے کہ اب اس وعدہ کے ایفا کا وقت آگیا۔ **فللہ الحمد**

ایضاح الادلہ بھی غیر مقلدین کے رد میں لکھی گئی ہے اور دنیاوی طور پر اس میں بھی انہی دس مسائل سے متعلق تفصیلات ہیں جو ادلہ کاملہ میں زیر بحث تھے لیکن حضرت شیخ الہندؒ کے علوم کی فراوانی، قلم کے سیلان اور ان کی خواص طبیعت نے کتاب کو ان کے علوم و معارف کا شاہکار بنا دیا ہے، اور اس لئے کتاب کو تسہیل و تویب کے ساتھ شائع کرنے کی بہت زیادہ ضرورت تھی، خدا کا شکر ہے کہ ابنا جامعہ دارالعلوم دیوبند کی جانب اس فرض کفایہ کی ادائیگی حضرت مولانا سعید احمد صاحب پالنپوری زید مجدہم اور ان کے برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب پالنپوری کی تقدیر میں آئی، ان دونوں محترم اساتذہ نے یہ خدمت جس خلوص بیکراں اور سلیقہ کے ساتھ انجام دی ہے وہ انھیں کا حصہ ہے، خدا اجر جزیل عطا فرمائے۔

حضرت مولانا سعید احمد ممتاز زید مجدہم نے ایک مبوط پیش لفظ بھی تحریر فرمادیا ہے جس میں ایضاح الاولیہ کی تاریخ وجہ تالیف اور اس سلسلے میں کی گئی مساعی کا قابلیت کے ساتھ جائزہ لیتے ہوئے کتاب کی تصحیح و تعلیق میں جن امور کی رعایت کی گئی ہے اس کی تفصیلات پیش لفظ کے آخر میں خدمت کتاب کے عنوان کے تحت مذکور ہیں، ملاحظہ فرمائیں و عہدے پروردگار عالم دارالعلوم دیوبند کے فیوض و برکات اور اس کی علمی روحانی خدمات کو محترم اراکین شوریٰ اور حضرت مولانا مرغوب الرحمن صاحب زید مجدہم کی زیر سرپرستی جاری و ساری اور قائم و دائم رکھے اور خدا مدرس کو اخلاص اور حسن عمل کی دولت سے سرفراز فرمائے۔ آمین **والحمد للہ اولاً و آخراً۔**

ریاست علی غفرلہ

خادم شیخ الہند اکیڈمی دارالعلوم دیوبند ۶ جمادی الاولیٰ ۱۴۱۵ھ

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

پیش لفظ

”تَحْمِیدُ شَرِّ نَعْبَةٍ وَتَسْتَعِیْنُهُ، وَتَسْتَغْفِرُہٗ، وَتَسْتَعِیْدُہٗ، وَنَعُوذُ بِاللّٰہِ مِنْ شَرِّ رُفْعَتِہٖ۔“ ومن سبب ان اعلیٰ ما یریدہ اللہ، فلا یُضِلُّ لہ، ومن یُضِلُّ فلا یصلیٰ، وَتُسَبِّحُ لَہِ الْاِلٰہُ الْاِلٰہُ وَحْدَہٗ لَا تَعْوِیْکَ لَہٗ، یُوَافِقُہٗ اَنْ یُعْبَدَ الْعِبَادَ، وَرَسُولُہٗ، اَمَّا ہُنَا: محدث ہند حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قس بشر (دوروت مشائخہ و وفات مشائخہ) کے دو خیر صاحب زوے حضرت مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی قس سرور (دوروت مشائخہ) کے نو اے حضرت اقدس مولانا محمد اسماعیل صاحب محدث دہلوی قس سرور (دوروت مشائخہ و وفات مشائخہ) دلی کے شہرہ آفاق محدث گذرے ہیں۔ آپ کا مکتبہ مکتبہ بیت و سکا تحفہ میں پڑے پڑے نامور علماء جو کہ ہیں (۱) بانیان دارالعلوم دہلی ہند حضرت مولانا حضرت تھکوی کے استاد مرقم حضرت مولانا عبدالغنی صاحب مجددی دہلوی ام مری (ولادت ۱۱۱۱ھ و وفات ۱۱۸۸ھ) صاحب الجراح المجد علی سنن ابن ماجہ (۲) مظاہر حق کے مصنف حضرت خوب قلب الدین صاحب دہلوی (۳) بخاری شریف کے مفسر حضرت اقدس مولانا علی صاحب محدث سہارنپوری (سنن مشائخہ) (۴) علم حصید کے مصنف مفتی عمارت احمد انصاری (دوروت مشائخہ و وفات مشائخہ) (۵) حضرت مولانا اسحاق صاحب دہلوی مہدی القیوم پڑھ گوی (دوروت مشائخہ و وفات مشائخہ) (۶) سید سید خیر حسین صاحب محدث دہلوی خیر و سیرت نہاد اسماعیل صاحب دہلوی قس سرور کے طویل القدر زمانہ ہیں۔

یہ سید خیر حسین صاحب | مولانا سید خیر حسین صاحب دلی کے مشہور محدث گذرے تھے۔ دوروت بہرہ رس مشائخہ یا مشائخہ میں ہوئی اور وفات دلی میں ۱۱۸۸ھ میں ہوئی اس طرح سولہ چوبیس نوے سال کی طویل زندگی پائی۔ آپ پہلے پچھلے جتنی ہر عقیدے سے آزاد ہو گئے

اور زمرہ اہل حدیث میں مجتہد بلکہ رئیس المجتہدین شمار کئے جانے لگے۔ حضرت مولانا عبدالحی حسینی رحمہ اللہ ان کے حالات میں تحریر فرماتے ہیں:

وہن ملہ فوق عطیونی الفقه الحنفی، آپ کو فقہ حنفی سے بڑی دلچسپی تھی۔ مجتہدین قرآن،
ثم غلب علیہ حبُّ القرآن والحديث فتركوا حدیث کی محبت غالب آئی، تو ان کے سامنے چرچتا
لشغلہ فیما سواہما الا الفقه، (ترجمہ الاولاد ص ۱۰۷) ہر فقرے کے مشغولیت چھوڑ دی۔

اور اہل حدیث ہونے کے لئے ضروری ہے کہ مجتہدین کرام پر عمل کریں، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ پر خصوصاً کچھ اجمال جائے۔ اس کے بغیر رنگ آتا ہی نہیں۔ حضرت شیخ الہند ایضاً الاولاد ولعوبۃ بحث دلوغ کتب میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

• آج کل مائل بالحدیث ہونے کے لئے ظاہر حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں، بلکہ
تقہ، عداوت، دلت مجتہدین کے اور ملے کہ شیخ کرنے کا نام عمل بالحدیث ہے، یہاں تک کہ
حدیث کو ترک کر دو، اور کسی میں تاویلات پیدا کر دیکھ، شخص دانے و قیاس سے گھر کا حکم
نوس میں تصرف کر دو، کہو مخالفہ نہیں، مگر مجتہدین و متقدمین کا اعتبار مخالفت کئے جاؤ
مائل بالحدیث اور ملے کہ شیخ بنیۃ شاد کئے جاؤ گے۔

چنانچہ مولانا سید نذیر حسین صاحب نے بھی تقلید سے آزادی حاصل کرنے کے بعد عام حکم
رحمہ اللہ کی نزات والامانات کو ان کے اجتہادات و مسائل کو اور ان کے متبعین کو تنقید کا نشانہ بنانا
شروع کر دیا، اہل حدیث حضرات لوگوں کو یہی یاد کرانے کی کوشش کرتے ہیں کہ حضرت شاد
ولی اللہ صاحب غیر متعلق تھے، جبکہ شاد صاحب نے حکم خود اپنے کو خلق ٹکسا ہے، اور غرض ان میں
میں صراحت فرمائی ہے کہ مجھے میری افادہ طبع کے خلاف تقلید کا پابند کیا گیا ہے اور نہ بہ حنفی
کا احادیث سے زراہد، ہم آہنگ ہونا اپنے مکاشفات سے ثابت کیا ہے، اسی طرح وہ یہ بھی
کہتے ہیں کہ حضرت شاد اسماعیل شہید قدس سرہ بھی غیر متعلق تھے اور دلیل میں ان کی طرف صوب
کتاب تنویر العینین فی اثبات رتبہ الیہ یہ پیش کرتے ہیں۔ جبکہ اس کتاب کی نسبت حضرت
شہید کی طرف مکمل بحث ہے۔ اسی طرح مولانا سید نذیر حسین صاحب کا مقلد یہ بھی پرہیزگندہ کرنا

لے خدا بخش لائبریری پرنسپل بنوری شریف کابگ لکھی نسخہ ہے جس پر شاد صاحب کے کتب ہیں، اس میں اپنے
آپ کو مقلد حنفی لکھا ہے۔ مے فیوض الرحمن ص ۱۰۷ مے فیوض الرحمن ص ۱۰۷

حضرت ناستاز مولانا محمد اسحاق صاحب دہلوی بھی غیر مقلد تھے۔ چنانچہ نواب قطب الدین صاحب کو تو فیر بحق کے دیباچہ میں اس کی پرزور تردید کرنی پڑی۔
خدیج میاں صاحب کے مزاج و معاملات کا ان کے حلقہ پر پورا اثر پڑا اور جو کام باقی رہ گیا تھا۔
تو نہ ہونے پایہ تکمیل کو پہنچایا، پھر نہ کر دوسرے تمام کرد!

یہ اس زمانہ کی بات ہے جب دہلی میں حضرت شاہ محمد اسحق صاحب
نوب قطب الدین صاحب
دہلوی قدس سرہ کے عزیز القدر تلمیذ حضرت نواب قطب الدین

صاحب بقید حیات تھے۔ ان کو علماء اور عوام میں مرجعیت کا مقام حاصل تھا، آپ اپنی زندہ جاوید
کتاب منہ جبرحق شرح مشکوٰۃ شریف کی وجہ سے آج بھی اسی طرح معروف ہیں۔ آپ کی وفات
مرتبہ ۶۵ سال ۱۲۸۹ء میں ہوئی ہے۔ آپ کو جب میاں نذیر حسین صاحب اور ان کے حلقہ
میں بانی کا علم ہوا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ لوگ امام اعظم کے کن مسائل کو تنقید کا نشانہ بناتے
ہے۔ تو نواب صاحب نے ضروری خیال کیا کہ اس فتنہ کا سد باب کیا جائے، چنانچہ آپ نے وفات
سے ۱۵ سال پہلے ۱۲۷۴ء میں تنویر الحق نامی کتاب لکھی جس میں فضائل امام اعظم اور مسئلہ
تخصیص کے عدوہ ان مسائل کے دلائل بیان کئے جن کو بے اصل بتایا جاتا تھا۔

تنویر الحق
حضرت مصنف قدس سرہ نے وجہ تالیف یہ بیان فرمائی ہے کہ

”بعض لوگوں کو امام اعظم اور ان کے متبعین کی نسبت یہ بدگمانی پیدا ہوئی ہے کہ ان کے
مجمدات قرآن و حدیث کے خلاف ہیں اور بعض تو کھلم کھلا کہتے ہیں کہ انھوں نے بعض مسائل
میں شخص مرتج کے خلاف کہا ہے اور بعض ان کے حق میں آیت اِنْ تَخَدُّواْ اٰخْبَاہُمْ وَرُوْہَا بَیِّنٌ
تَّوْبًا لِّاٰمِنٍ دُوْنَ اللّٰہِ پڑھتے ہیں یعنی انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب
بن کر کھا ہے۔ یہ آیت یہود و نصاریٰ کے بارے میں نازل ہوئی ہے وہ لوگ امام اعظم کو احبار
میں داخل کرتے ہیں اور ان کے متبعین کو تابعین علماء کفار کے مانند قرار دیتے ہیں سبحان اللہ
جو لوگ خیر القرون سے بہت دور ہوں وہ تو متبع سنت کہلائیں اور خیر القرون میں داخل ہوں

نہ مغلہ ہر حق میں جو حدیث شریف کا ترجمہ ہے وہ حضرت شاہ محمد اسحق صاحب کا ہے اور فوائد نواب صاحب کے
میں مغلہ ہر کے مقدمہ میں اس کی صراحت ہے ۱۲ء سورہ توبہ آیت ۱۱۳ء

وہ احبار اور خدا و رسول کے مخالف ٹھہریں، اور ان کے تابعین بدین اور ان کا لقب مشرک فی الرسالہ قرار پائے! _____ ایسی ایسی باتیں سن کر اس خیر خواہ خلاق کو بہت دل سونگی ہوئی اور استخارہ مسنونہ کے بعد طے کیا کہ مسلمانوں کی خیر خواہی کے لئے ایک رسالہ لکھوں جس میں تین باب ہوں، ایک باب میں اجمالاً امام اعظم رحمہ اللہ کے کچھ فضائل بیان کروں، دوسرے باب میں تقلید مطلق اور تقلید شخصی کا ذکر ہو اور تیسرے باب میں نماز کے وہ اختلافی مسائل ذکر کروں جن پر وہ لوگ مشبہ کرتے ہیں تاکہ وہ لوگ ان مسائل کی کئی دہلیں دیکھ کر توبہ کریں اور جان لیں کہ پورا پورا اتباع انہی کی تقلید سے حاصل ہوتا ہے (تنویر الحق ص ۱۲۷) اور دو بدل کر

تنویر الحق کے باب اول میں امام اعظم کے کچھ فضائل اور باب دوم میں تقلید کا مختصر بیان ہے اور باب سوم میں یہ چودہ مسائل زیر بحث آئے ہیں:

(۱) قلعین کا مسئلہ (۲) فجر کا وقت ستحب (تغلیس و اسفار کی بحث) (۳) ظہر کا وقت ستحب (شدت تحریم ظہر کی تاخیر کا استحباب) (۴) ظہر کا آخر وقت (مثل اور ثلین کی بحث) (۵) جمع بین الصلوتین کا مسئلہ (۶) رفع یدین کا مسئلہ (۷) بسم اللہ کی جزئییت مقرر (۸) بسم اللہ کا جہود اخفا (۹) فاتحہ نماز میں فرض ہے یا واجب؟ (۱۰) جہری نمازوں میں مقتدی کے فاتحہ پڑھنے کی بحث (۱۱) ستری نمازوں میں مقتدی کے فاتحہ پڑھنے کی بحث (۱۲) ستر یا جہراً آمین کہنا (۱۳) نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ (۱۴) وتر کی ایک رکعت ہے یا تین رکعتیں؟ _____ مولانا سید نذیر حسین صاحب نے اس کتاب کا جواب بنام معیار الحق لکھا ہے جس کا تذکرہ آگے آ رہا ہے۔

توفیر الحق | یہ نواب قطب الدین صاحب کی دوسری کتاب ہے اور متوسط سائنس کے صرف ۲۴ صفحات میں ہے اس میں تقلید کی بحث اور امام اعظم کی تابعیت کا اثبات ہے۔ نواب صاحب نے یہ کتاب معیار الحق کے بعد لکھی ہے، مگر اس کا تعاقب نہیں کیا۔ وہ مؤالیف یہ لکھی ہے کہ:

”ان ایام میں بعض لوگوں نے اپنی بدعت، عناد اور حسد کی وجہ سے لوگوں کو بہکانا اور اپنی ہوائے نفس کی طرف بلانا شروع کیا ہے۔ اور ائمہ اور ان کے متبعین کے حق میں بزدبانی شروع کی ہے اور طرح طرح کے شبہ کرنے لگے ہیں اور چند سال گزرے ہیں

میں نے چشم خود دیکھا تھا کہ حضرت خاتم المحدثین مولانا محمد رفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ امام غفر رحمۃ اللہ علیہ پر طعن کرنے والوں پر ایسے خفا ہوتے تھے کہ ان کا رنگ سرخ ہو جاتا تھا و فرماتے تھے کہ: ”بدون تقلید مذہب ایک امام کے قی ہی نہیں!“ اور آپ حنفی المذہب تھے۔ سو اس فقیر نے ایسا ایسا حال دیکھ کر اور سن کر مسلمانوں کی خیر خواہی کے لئے ایک رسالہ تائید حق کے لئے لکھنے کا ارادہ کیا تھا (اس کے بعد تنویر الحق کا ذکر ہے) لیکن چونکہ وہ رسالہ مشکل تھا تو میں نے چاہا کہ ایک مختصر رسالہ صرف تقلید کے مسئلہ میں عام فہم لکھوں سو وہ رسالہ یہ ہے اور اس کا نام ”تنویر الحق“ ہے (ص ۱۴۲ اردو بدل کر)

یہ تو برہنہ کی بات ہے ورنہ درحقیقت توفیر جواب ہے معیار کا۔ صاحب معیار نے حضرت امام تائید کا انکار کیا ہے اور تقلید کے مسئلہ میں لے دے کی ہے نواب صاحب نے اس کا ہم لئے بغیر مسئلہ مدلل کیا ہے۔

۱۔ جناب میاں سید ندیم حسین صاحب کی کتاب ہے اور تنویر الحق کے رد میں لکھی گئی ہے۔ **معیار** متوسط سائز کے ۲۵۶ صفحات میں ہے اور مسئلہ وتر کے علاوہ تنویر کے سب مسوئ سے بحث کی ہے ۱۲۸۳ھ کی تصنیف ہے یہ وہی سال ہے جس میں دارالعلوم دیوبند قائم ہوئی میں آیا ہے۔ **المِصْاحِ الاولہ** میں اس کتاب کا بار بار ذکر آیا ہے کہیں پورا نام معیار الحق و آخر جملہ معیار ”آیا ہے اصحاب ظواہر کے حلقہ میں اس کو ایک طرح کے صحیفہ آسمانی کی حیثیت حاصل تھی۔ ص ۱۲ مصنف نے نواب قطب الدین صاحب کی تنویر الحق کے بارے میں لکھا ہے کہ ”موسوئ میرے برگشتہ شاگرد محمد پنجابی کا فراہم کر دہ ہے۔ جس طرح حضرت حسن بصری نے نہ صرف پاس بڑھ کر واصل بن عطاء برگشتہ ہو گیا تھا اسی طرح یہ شخص کئی سال مجھ سے استفادہ کرتا۔“ برگشتہ ہو گیا اور مولانا اسماعیل شہید رحمہ اللہ کی تنویر العینین وغیرہ کے خلاف مواد جمع کر کے نواب صاحب کے پاس لے گیا اور ان کو مسلسل پھسلاتا رہا، یہاں تک کہ رام کر لیا جب صاحب نے اس کا مواد ترجمہ کر کے شائع کر دیا

۲۔ **المِصْاحِ الاولہ** دارالافتاء فی رد معیار الحق محمد شاہ صاحب حنفی کی ضخیم تصنیف ہے، متوسط سائز کے ۴۹۰ صفحات میں ہے۔ مقدمہ میں لکھا ہے کہ جب معیار الحق سامنے آئی تو بے تحسب مدین صاحب نے حکم فرمایا کہ اس کا جواب لکھا جائے۔ دیا چھپ میں مصنف نے صاحب معیار کے رد میں لکھا ہے کہ میں ان کی خدمت میں چار سال نہیں رہا ہوں، صرف دو رمضان رہا ہوں نیز

جی لکھا ہے کہ واصل بن عطا جس طرح حضرت حسن بصری رحمہ اللہ سے الگ ہوا تھا میں سید
نذیر حسین صاحب سے اس طرح الگ نہیں ہوا بلکہ جس طرح امام المسلمین حضرت ابوالحسن اشعری رحمہ
اللہ نے ابوعلی جبائی مغزلی سے علیحدگی اختیار کی تھی، اسی طرح جب میں نے دیکھا کہ صاحب معیار
سنت والجماعت کے خلاف جارہے ہیں تو میں ان سے علیحدہ ہو گیا (ص ۱)

کتاب قابل مطالعہ اور کافی مواد کی حامل ہے اور معیار کی ایک ایک بات کی تردید کی
ہے اور آخر میں سید نذیر حسین صاحب کے وہ عقائد ذکر کئے ہیں جن میں وہ منفرد ہیں۔ مصنف
محمد شاہ صاحب کے حالات ہمیں نہیں مل سکے۔

انتصار الحق نہ کی، مگر اس کی قلمی کھولنی ضروری تھی۔ الشہر جزائے خیر عطا فرمائیں حضرت مولانا
ارشاد حسین صاحب عمری، سرہندی ثم راپوری کو، انھوں نے اس کا دندان شکن جواب انتصار الحق
کے نام سے لکھا۔ مصنف حضرت مجدد الف ثانی رحمہ اللہ کی اولاد میں ہیں اور شیخ احمد سعید مجذبی دہلوی
رحمہ اللہ کے شاگرد ہیں۔ مولانا سید عبدالحی حسنی رحمہ اللہ ان کے متعلق تحریر فرماتے ہیں کہ:

انتهت الیہ الغنیا، وراثۃ اسمہ، آپ راپور کے سب سے بڑے مفتی اور

المدنہ المغنی، بولہور (ترجمہ ص ۴۹) تمام اخلاف کے مقدّم تھے

راپور کا نواب کلب علی خاں آپ کا بہت احترام کیا کرتا تھا اور آپ کے مشوروں پر عمل
کرتا تھا۔ آپ کا راپور میں ۱۳۱۷ھ میں انتقال ہوا ہے۔ آپ نے تنویر الحق کی تائیدیں اور معیار الحق
کی تردید میں ایک ضخیم کتاب ۱۲۹ھ میں انتصار الحق کے نام سے لکھی ہے جس کے مطالعہ سے
آپ کے تبرّعی علمی کا اندازہ ہوتا ہے۔ کتاب جہازی (بڑی) سائز کے ۲۱۶ صفحات میں ہے سب
سے پہلے امام اعظم رحمہ اللہ کا تابعی ہونا ثابت کیا ہے پھر صاحب معیار نے جو امام اعظم کی کثرت
عبادت کو بدعت کہا ہے اس کا جواب دیا ہے پھر تقلید کی معرکہ الآثار بحث مفصل و مدلل لکھی
ہے پھر معیار کے مسائل میں سے صرف پانچ مسائل سے بحث کی ہے یعنی

(۱) قتلین کی حدیث (۲) اسفار و غلیس کی بحث (۳) ظہر کا استحباب وقت

(۴) ظہر کا آخر وقت (۵) جمع بین الصلواتین کی بحث

انتصار الحق ۱۲۹ھ میں حضرت مولانا محمد احسن صدیقی کی تصحیح کے ساتھ ان کے مطبع صدیقی

بریلی سے طبع ہوئی ہے اور قابل دید کتاب ہے۔ آج تک اس کتاب کا کوئی جواب نہیں دے سکا

ہے۔ حضرت شیخ الہند رحمہ اللہ نے دسویں دفعہ میں متعدد عبارتیں اس کتاب کے حوالہ سے نقل فرمائی ہیں۔

میدان چھوٹے میاں نے سنبھالا! جب انتصار الحق سامنے آئی تو میاں سید نذیر حسین صاحب بقید حیات تھے بلکہ اس کے بعد تیس سال تک زندہ رہے مگر انھوں نے انتصار کا کوئی جواب نہ دیا نہ کسی اور نے دیا۔ وہ بظاہر بحث سے کنارہ کش ہو گئے، کیونکہ اب ماشاء اللہ ان کے تلامذہ کی کھپ تیار ہو چکی تھی، جو میدان سنبھال سکتی تھی۔ چنانچہ اسی سال یعنی ۱۲۹۰ھ میں میاں سید نذیر حسین صاحب دہلوی کے خاص شاگرد جناب مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے جو اپنے زمانہ میں ”ویکل اہل حدیث“ کہلاتے تھے میدان بدل کر جوانی وار کیا اور ایک اشتہار شائع کیا جس میں ایک طرف سے ہندوستان کے سارے خفیوں کو لکارا اور دس مسائل مشتبہ کر کے چیلنج دیا کہ اگر کوئی ان مسائل کو قرآن و حدیث سے ثابت کر دے تو اس کو فی دیل دس روپے انعام دیا جائے گا!

مولانا محمد حسین صاحب لاہوری ۱۲۹۰ھ وفات ۱۳۳۸ھ حضرت مولانا میاں سید نذیر حسین صاحب محدث دہلوی کے خاص شاگرد تھے۔ بٹالہ ضلع گورداسپور کے رہنے والے اور بٹالہ کی خلیفہ مسجد کے خطیب تھے۔ ایک ماہنامہ ”اشاعت السنۃ“ کے نام سے بھی نکالتے تھے ذہین، طبع، جھگڑا، المومزاج اور فتنہ پسند طبیعت پائی تھی۔ مولانا سید عبدالحی حسنی رحمہ اللہ ان کے حالات میں تحریر فرماتے ہیں کہ

شَدَّ الدُّنْكَيرُ عَلَى مَقْلِدِي الْأُثْمَةِ الْأَرْبَعَةِ،
لَا وَسِيْعًا الْإِحْخَافَ، وَتَعْصَبُ فِي ذَلِكَ تَعْصِبًا
غَيْرَ مَحْمُودٍ، فَثَارَتْ بِهِ الْفِتْنَةُ، وَازْدَادَتْ
الْمُخَالَفَةُ بَيْنَ الْإِحْخَافِ وَاهْلِ الْحَدِيثِ، وَرَجَعَتْ
الْمُنَاطَرَةُ إِلَى الْمَكَابِرَةِ وَالْمَجَادَلَةِ بِلِ الْمَقَاتِلَةِ
انہ اربعہ کے مقلدین پر اور خاص طور پر احناف پر سخت
نکیر کرتے تھے اور اس سلسلہ میں ناپسندیدہ عصیت
سے کام لیتے تھے چنانچہ فتنے بڑے اور احناف اور اہل
حدیث کے درمیان مخالفت تیز تر ہو گئی اور مناظرہ،
مکابروں پر مجاہدہ بلکہ مقابلہ بن گیا۔
(نہجہ الخواطر ص ۲۴)

بانی دارالعلوم دیوبند شمس العارفین حضرت اقدس مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ
(ولادت ۱۲۸۵ھ وفات ۱۳۶۹ھ) سے بھی مولانا محمد حسین کا ربط و تعلق تھا۔ لایخمل مسائل میں وہ

سارو سنا: ظہر کا وقت دوسرے شل کے آخر تک رہنا۔
 سبغ: عام مسلمانوں کا ایمان اور پیغمبروں اور جبرائیل کا مساوی ہونا۔
 ختم: قضا کا ظاہر و باطن نافذ ہونا۔
 تشریح: مثلاً کسی شخص نے ناحق کسی کی جو روکا دعویٰ کیا ہے کہ یہ میری جو رو ہے
 اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لے، اور وہ
 عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسب ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس
 سے محبت کرنا بھی اس کو حلال ہے۔

تسعا: جو شخص محرمات ابدیہ جیسے ماں، بہن سے نکاح کر کے اس سے صحبت کرے
 تو اس پر حد شرعی جو قرآن و حدیث میں وارد ہے، نہ لگانا۔
 عشر: متحدہ آب کثیر جو وقوع نجاست سے پلید نہ ہو، وہ درہ سے کرنا۔
 تنبیہ: ان مسائل کی احادیث کے تلاش کرنے کے واسطے، میں ان صاحبوں کو،
 س قدر مہلت دیتا ہوں جس قدر یہ چاہیں، زیادہ مہلت میں ان کو بھی گنجائش ہے کہ
 یہ اپنے مذہبی بھائیوں سے بھی مدد لیں۔

المُشْتَر: ابو سعید محمد حسین لاہوری ۱۲۹۰ھ

مولانا بشاوی کا یہ چیلنج نہ صرف تمام علمائے احناف کے خلاف تعلقِ آئینہ اعلانِ جنگ تھا،
 بلکہ حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی تجہیل و تلیل کو بھی متضمن تھا، جس سے ناواقف عوام کو یہ تاثر
 دین منظور تھا کہ امام ابو حنیفہ رحمہ کے مسائل ایسے بے دلیل ہیں کہ ملک بھر کے علمائے احناف
 ان پر بھی ان پر صحیح دلیل قائم نہیں کر سکتے۔ یہ سخت حملہ عموماً تمام حنفیوں کو شاق گذر رہا تھا۔
 بچ بچ کے کسی حنفی عالم نے اپنی وسعت کے موافق کچھ جواب بھی لکھا تھا، مگر وہ ناکافی تھا۔
 حضرت نالوتوی قدس سرہ کو بھی یہ ناگوار طرزِ اوّلی نہایت ہی ناپسند آئی۔ آپ نے خود تو
 قلم نہیں اٹھایا البتہ آپ کی اجازت و اشارہ سے حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے، جن کو مدرس
 دارالعلوم ہوئے ابھی کل چار سال ہوئے تھے، قلم اٹھایا اور اختصار کو ملحوظ رکھتے ہوئے
 ایسا جواب لکھا کہ قلم توڑ دے!

لے عاشر کے بجائے عشر لکھا ہے — یہ ہے حضرت مشتر کا مبلغ علم!

حضرت شیخ الہندؒ

شیخ الہند مولانا محمد حسن صاحب دہلوی، وفات ۱۳۳۳ھ (۱۹۱۴ء) دارالاحیاء دہلی کے اس فرزند اولین کا لقب ہے جس کے ذریعہ پہلے پہل دہلی کی آغوش تربیت آباد ہوئی۔ حضرت مولانا کی عمر چند سال کی تھی، اور ابھی آپ دہلی کی ابتدائی تعلیم پڑھ رہے تھے کہ ۱۲۸۴ھ میں دارالعلوم دہلی ہند کا قیام عمل میں آیا اور آپ سچین اولین طبع میں داخل ہوئے۔ ۱۳۰۰ھ میں آپ نے کثیرہ تصانیف، مختصر و طویل کاساتہ امتحان دیا اس کے بعد کے سال میں چوتھی، مشکوٰۃ، عقائد، دھیرویں، احسان، رہ، درخت اللہ میں کتب صحاح ستہ اور بعض دیگر کتب حضرت نانوتوی رحمہ اللہ سے شروع کیں۔ مولانا نانوتوی سے قرآن، ایک طبع میں تصحیح ۴۴۴۴ کرتے، دو طبع دہلی منتقل ہو گیا تو حضرت نانوتوی کی دہلی منتقل ہو گئے اور کبھی کبھی دہلی ہند اور اپنے وطن نانوتوی میں تشریف لے کر قیام فرماتے تھے حضرت شیخ الہند نے ان سب مقامات میں سادہ و کر سلسلہ درس جاری رکھا اور یہ کمالی تحقیق تمام کتابیں پڑھیں۔

اسی طرح رفتہ رفتہ ۱۳۰۰ھ تک حضرت نے تمام صحاح ستہ اور دیگر فنون کی اہل کتابیں مولانا نانوتوی کی خدمت میں، رو کر ختم فرمائیں۔ اور فارغ التحصیل ہونے اور بطور محسن المدینہ میں رہنے لگے اور ۱۳۰۱ھ میں دہلی کے پہلے جٹ دستا دہلی میں دستا رضیہ سے تعلق رکھتے تھے۔ اسی سال مولوی محمد حسین صاحب نے مسائل عشرہ کا شمار شیخ الہندؒ میں مدرس چہارم مقدم ہوئے ۱۳۰۲ھ میں بزرگوں کے قافلہ کے ساتھ سفر کیا۔ ۱۳۰۳ھ میں حضرت مولانا محمد یعقوب صاحب نانوتوی صد المدینہ کی وفات کے بعد مدس سوم ہوئے اور ۱۳۰۴ھ میں مولانا سید احمد دہلی کے بھوپال منتقل ہونے کے بعد صد المدینہ بناتے گئے۔ آپ کے تلامذہ کی صف میں علامہ ہر حضرت مولانا محمد الوریث، کشمیری، حکیم الامت حضرت مولانا شرف علی صاحب تھانوی، شیخ الاسلام حضرت مولانا حسین احمد دہلی، مفتی اعظم حضرت مولانا مفتی کفایت اللہ صاحب دہلی، منکر اسلام حضرت مولانا عبد اللہ اللہ سندھی، حضرت مولانا سید اسماعیل صاحب خواف حیات شیخ الہندؒ، شیخ الاسلام حضرت مولانا شہیر احمد خانی، حضرت علامہ مولانا محمد الدین احمد دہلی آبادی، حضرت الاسلام علامہ امراہم صاحب بیجاوی، مفتی کسر آن

۱۔ آپ کو ترک نہافت میں سعادتی کی طرف سے لقب شیخ الہند دیا گیا (پیش جہت منہ)
۲۔ حیات شیخ الہند ص ۱۰۰۔

(۱۱) خطبہ صدارت، جو جمعیتہ علمائے ہند کے دوسرے اجلاس منعقدہ، ۹ ربیع الاول ۱۳۳۹ھ میں پڑھا گیا، صفحات ۱۶ سائز متوسط

(۱۲) تقریر ترمذی شریف (عربی) غالباً یہ تقریر بانی جامع مسجد دیوبند حضرت مولانا عبدالحق صاحب رحمہ اللہ کے پوتے حضرت مولانا عبدالشکور صاحب کی مرتب کردہ ہے، جیسا کہ ۲۵ کے حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے، صفحات ۵۲ سائز کلاں۔ ترمذی شریف کے شروع میں ملحق ہے۔

(۱۳) الورد الشاذلی علی جامع الترمذی (اردو) صفحات ۱۹۲ سائز متوسط مرتب کردہ حضرت مولانا میاں سید اصغر حسین صاحب دیوبندی رحمہ اللہ

(۱۴) الفیض البھاری بشرح صحیح البخاری (عربی) صفحات ۹۲ سائز متوسط، حضرت مولانا عبدالحق صاحب رحمہ اللہ استاذ حدیث دارالعلوم دیوبند کے اہتمام اور راقم الحروف کے پیش لفظ کے ساتھ چھپ چکی ہے۔

(۱۵) کلیات شیخ الہند رحمہ اللہ مرتبہ حضرت میاں سید اصغر حسین صاحب رحمہ اللہ، سائز متوسط، صفحات ۲۸ ۱۳۴۰ھ میں مطبع قاسمی دیوبند سے شائع ہوئی ہے۔ شروع میں حضرت شیخ الہند کی مختصر سوانح ہے پھر آپ کا تمام منظوم کلام، قصائد مجید، مرثیٰ و تاریخات و فات بزرگان و حالات دارالعلوم پر پر جوش نظم اور مالٹا سے لکھے ہوئے دو خط جمع کردئے گئے ہیں۔

(۱۶) مکتوبات شیخ الہند رحمہ اللہ حصہ اول صفحات ۸ مکاتیب کی تعداد ۸ مرتبہ حضرت میاں صاحب مطبوعہ مطبع قاسمی (دوسرا حصہ غالباً طبع نہیں ہوا)

اولہ کاملہ | مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کے چیلنج کو قبول کرتے ہوئے ۱۲۹۲ھ میں، جبکہ حضرت شیخ الہند کو مدرس دارالعلوم دیوبند ہونے سے صرف چار سال گزرے تھے، اپنے استاذ محترم حضرت نانوتوی قدس سرہ کے ایما پر ۲۴ صفحات میں نہایت مختصر مگر جامع مانع جواب اولہ کاملہ کے نام سے تحریر فرمایا۔ حضرت مولانا میاں اصغر حسین صاحب سوانح میں تحریر فرماتے ہیں:

”اولہ کاملہ جس کا دوسرا نام اظہار الحق بھی ہے۔ دو جز کا ایک مختصر سالہ

ہے، اور سب سے پہلی تصنیف ہے۔۔۔۔۔۔ لیکن برخلاف عام مصنفین کے

کہ ان کی ابتدائی تصانیف میں وہ بات نہیں ہوتی جو آخری تصانیف میں ہے۔

کسی طرح اس کا جواب ضرور دیا جائے۔ ان کے مفسر احباب میں ایک صاحب تھے جن کا نام محمد امین سرحدی تھا ان کو تیار کیا گیا جنہوں نے مصباح الاول کے نام سے اولیٰ کا مکمل جواب لکھا۔

محمد امین سرحدی مفتی شمس الدین | اس کو امین الناصرین اور افضل المتکلمین سمجھے تھے، کیونکہ

وہ اکثر کرام کی کثرت میں سب سے زیادہ وریدہ و کان اور ہنر و سرائی کرنے والا شخص تھا۔ مصباح الاول میں اس نے اکثر کی شان میں جو گستاخیاں اور کجاس کی ہے اس کو نقل کرنے کے لئے ہی قلم اُبلد نہیں ہے۔ ایضاح الاول میں جگہ جگہ حضرت شیخ الحدید قدس سرانے اکثر کی شان میں اس کی جذباتی اور ہنر و سرائی پر احتجاج کیا ہے۔ شروع کتاب میں تصنیف کی سرگزشت بیان کرنے کے بعد تحریر فرماتے ہیں:

”سوالی عرض ہے کہ مجتہد محمد امین صاحب نے اپنے زمانہ میں مستحالی سب دشمن و متغیب و تخیل میں ہرگز کی نہیں کی، بلکہ جس موقع میں اپنے جوش و غرور میں یہ بات نہ کہات کفریوں نے ہی۔“

مفسر مصباح نے اپنی بوجہی سے وہ تمام آیات جو کفار کی تکفیر آباد کے بارے میں تھیں، انکو مجتہد پر اور ان کے متبعین پر چھپا کر دی ہیں، حضرت قدس سرہ اس پر احتجاج کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

”آپ کے اس قسم کے استہکات سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے نزدیک تمام معتزلیوں میں دائر مجتہدین و خلاف احکام خداوندی و ارشادات نبوی حکم دینے والے ہیں۔ جیف بعد جیف!! اس حالت و تعصب کا کیا تمکال ہے کہ وہ آیات جو جہود اور فساد و شرک و جہل کی شان میں نازل ہیں، آپ میں کا صدق و موافق کو فرماتے ہیں، اور کفار و خلاف رسول خداوندی اپنے آباء و اجداد اور ان کے دھوکا کا اتجار کرتے تھے، آپ اس کو اور اتجار کر مجتہدین کو جو بیعت اتجار احکم الحاکمین ہے، کا نثر دم سنگ سمجھتے ہیں۔“

کتاب کے آخر میں لکھتے ہیں:

”مجتہد آخر الزماں مفسر مصباح کو جواب تو کہ نہیں سوجھا، محض تبرک و ملو و تسلیل و دلگیری سے وہ کام کیا کہ قرآن امانت کیلئے توڑ دیا۔ حتیٰ کہ اِنَّ اللّٰهَ لَیَخْبِیُ الْقُلُومَ الْکَافِرِیْنَ اور حَتّٰی اَمَّا عَلٰی لَیْلَۃٍ یُّنْفِثُهَا عَلٰی سَرِیْحٍ، وَاَعْلٰی اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰتٰوْا

يَعْلَمُ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَ الْكُفْرِ لَا يُلَاقِيَنَّ بِالْأَمْرِ وَجْهًا مَّا كَسَبْتُمْ اَوْرَ وَجَعًا
عَنِ الْكُفْرِ جَمَاعَةً اَنْ يَلْقَئَهُمْ اَوْ يَلْقَئَهُمْ اَوْ يَلْقَئَهُمْ اَوْ يَلْقَئَهُمْ اَوْ يَلْقَئَهُمْ
جَمَاعَةً اَوْ يَلْقَئَهُمْ اَوْ يَلْقَئَهُمْ اَوْ يَلْقَئَهُمْ اَوْ يَلْقَئَهُمْ اَوْ يَلْقَئَهُمْ
الْكُفْرُ الْاَوْسَطُ اَوْ يَلْقَئَهُمْ اَوْ يَلْقَئَهُمْ اَوْ يَلْقَئَهُمْ اَوْ يَلْقَئَهُمْ
مُطْلَب و مصداق تمام مقتدری ان کے مجتہدین کو بجا تخصیص قرار دیا ہے
چند سطروں کے بعد لکھتے ہیں:-

۔ مجتہد صاحب اس شارح مسلم ہیں، گو یہ نعم اور منصب و کی ملیج ہیں اور ہر چند مجد
صالحین و عہدہ دین کی شان میں گستاخ اور غلط طریقہ تعارض ہیں۔ اور اگرچہ تخلیق و تشریف
میں مستقر اور غور و خیر کے شاگرد ہیں۔ اور یہ امور کو قیاساً سخت خوف ناک ہی ہر سب
خدا ن و پاک ہیں۔

انجام پد پتہ ناؤ بخدا حضرت شیخ الہند قدس سرہ نے جب یہ اٹھاکا خرخر فرمایا تھے تو ان کے
ماشیہ خیالی میں بھی نہ ہو گا کہ نصف مصباح محمدی اس میں کیا انجام ہوتا ہے۔ آپ کا مقصد تو ان
کی شان میں گستاخی کے انجام بد سے ڈرانا تھا لیکن یہ عجیب بات ہے کہ حضرت نے اس کو جس
انجام بد سے ڈرایا تھا، اس کی شائبہ اعمال نے وہی رد و جواب کو دکھایا اور وہ غیر غلط یہ ہے
ترقی کر کے مرزا قادیانی کے عقیدے داخل ہو گیا۔ اس طرح ان کے مجتہدین اور اکابر است کی شان
میں گستاخی اور بد زبانی کی پاداش میں دولت ایمان کھو بیٹھا۔

خام امور قادیانی نے اس خمدول کی دولت ایمان تو ٹوٹ لی مگر اس کو جس طرح نزل کیا
وہ تھا شایہ کے خود لافانی حیرت ہے۔ خام امور نے اس شخص کے قہر و سکنت کا اعتبار کر کے اس
کے غنے غنے کی خیرات جمع کرنے کا اشتہار دیا، جو مرزا کے مجبور اشتہارات میں نہیں، پر
ورج سے جس کے تہیج میں باگوس افزا نے ایس روپے دو آنے کا وعدہ کیا، اور مرزا نے ہل
من مزید کے لئے دوبارہ اشتہار جاری کیا۔ حالانکہ مرزا خود ”نہیں قادیانی“ کہلاتا تھا، وہ
چاہتا تو اپنی گرسے چاہیے کچاس روپے بآسانی بھرا سکتا تھا، مگر قدرت کو مرزا قادیانی کے ہاتھ
محمدی اس میں کی ذلت و خفت کا اشتہار دلوانا منظور تھا۔ یہ تھا ان کے حدیث اور
مسلمانے امت کے خلاف ہرزہ سرائی کا انجام ہے

بس آج کل کریم سید پر کافات باؤر دگشی ہر کہ در افتاد برافتاد

مصباح الاولہ

محمد احسن امروہی نے ۱۹۵۲ء میں اولہ کاملہ کا جواب لکھا تھا اس کا پورا نام ”مصباح الاولہ لدفع الادلۃ الاولیٰ“ رکھا تھا جس کا لفظی ترجمہ ہے ”ذیل دیلوں کو ہٹانے کے لئے دیلوں کا چراغ“، یہ نام ایک طرح کا معرہ ہے مصنف کی مراد پہلے اولہ سے اپنے دلائل ہیں۔ اور دوسرے اولہ سے اولہ کاملہ کے دلائل ہیں جس کی صفت اولہ لایا ہے یعنی وہ اپنی روشن دیلوں سے خیم کی ذیلیں دیلوں کی تردید کرنا چاہتا ہے۔ مگر اول تو نام کے دونوں

اجزاء میں کوئی ربط ہی نہیں دیلوں سے دیلوں کی تردید کے کوئی معنی ہی نہیں بنایا، اتنا لمبا نام کون لیا کرتا ہے لوگ صرف مصباح الاولہ کہیں گے اور جب کتاب اولہ کاملہ کے جواب میں لکھی جا رہی ہے تو لوگ اولہ سے اولہ کا ملحقہ یعنی خیم کی دیلیں مراد لیں گے مصنف کی اپنی دیلیں کوئی بھی مراد نہ لے گا پس صلیح الاولہ کا مطلب ہوگا ”اولہ کاملہ کا چراغ“ یا فرقی مقابل کی دیلیوں کی توضیح، ”وہو کما تریٰ مصباح الاولہ متوسط سائر کے ۱۵۶ صفحات میں ۱۲۹۹ھ میں دہلی کے مطبع فیض عام سے شائع ہوئی ہے جس کا ذرائع کن جواب ایضاح الاولہ

مولانا عبدالرشید پٹا کی سلفی

مولانا عبدالرشید پٹا کی مشہور نو مسلم، سلفی عالم ہیں۔ سابق نام انتہا علم والد کا نام گوئی مل تھا۔ ۱۳۶۲ھ میں مالیر کولہ میں مشرف اسلام ہوئے اور ۱۳۶۹ھ میں اپنی مشہور کتاب تحفۃ الہند تحریر فرمائی جس میں ہندو مذہب کے راز ہائے نہفتہ بیان کئے، جو ہندو حضرات کے لئے وجہ شکایت بنے اور انھوں نے حکومت سے اس کتاب پر پابندی لگوائی۔ ۱۳۸۱ھ میں آپ کی وفات ہوئی ہے۔ آپ بہت نیک، متبع سنت عالم تھے۔ نہایت انحراف میں آپ کے اچھے حالات کا تذکرہ ہے۔ آپ نے بھی سلفیت کے نئے مصباح الاولہ پر تقریظ لکھی تھی اور صاحب مصباح کی بے ہودہ گوئی کو کلام ظرافت آمیز نام دیا تھا۔ حضرت قدس سرہ نے ایضاح الاولہ میں جگہ جگہ مولانا کی اس نازیبا ہنوائی اور خرف کو بہرہ قرار دینے کا شکوہ کیا ہے۔

ایضاح الاولہ

یعنی اولہ کاملہ کی تشریح۔ یہی وہ کتاب ہے جو قارئین کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہے، اور جس کا پس منظر سمجھانے کے لئے یہ طویل پیش لفظ لکھا جا رہا ہے جب اولہ کاملہ شائع ہوئی تو حضرت شیخ الہند منتظر تھے کہ غیر مقلد حضرات اس کے جواب میں لب کشائی کرتے ہیں یا سکوت اختیار کرتے ہیں۔ اور غیر مقلدین حضرات کے لئے اولہ کاملہ کی اشاعت نے، اگر گویم مشکل و اگر نہ گویم مشکل، کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ مولانا بٹالوی اپنے رسالہ ”اشاعت السنہ“ میں برابر جواب دہی کا وعدہ فرما رہے تھے، مگر چونکہ اولہ کاملہ کا جواب لکھنے سے پہلے اس کے

مندرجات کو سمجھنے کا دشوار گزار مرحلہ درپیش تھا، جو کسی طرح طے نہیں ہو پاتا تھا اس لئے مولانا بناوٹی صاحب کے تو تمام وعدے معشوق بے وفا کے وعدے ثابت ہوئے۔ البتہ ایک ایسا شخص جو اب نویسی کے لئے تیار ہوا جو غنیمت تھی اور غنیمت تھی میں بکھڑا تھا کہ منصب پر فائز تھا اور ائمہ ہدیٰ اور اکابر امت کی شان میں گستاخی اور ہرزہ سرائی میں روافض کا استاذ تھا۔ اس نے اولاً کاملہ کا جواب مصباح الادلہ کے نام سے تحریر کیا اور سرسبز آوردہ اہل حدیث حضرات نے اس پر تقریظیں لکھیں۔

مصباح الادلہ کی اشاعت کے بعد بھی حضرت شیخ الہند نے جواب میں اس خیال سے توقف فرمایا کہ شاید وکیل اہل حدیث مولانا محمد حسین صاحب بھی حسب وعدہ کچھ لکھیں، تو دونوں کو کچھ اٹھایا لیکن کچھ عرصہ بعد مولانا محمد حسین صاحب نے اپنے پرچہ ”اشاعت السنۃ“ میں یہ اعلان کر کے جواب سے سبک دوشی حاصل کر لی کہ

”میں نے مصباح الادلہ مفت مولوی محمد حسن کو بتا دیا دیکھا، واقعی کتاب لاجواب اور جواب باصواب ہے۔ اس بارے میں اب کسی کو قلم اٹھانے کی ضرورت نہیں، جملہ امور کا جواب محقق اور مفصل اس میں موجود ہے اور طالب حق کے لئے کافی و دانی ہے، ہمارا ارادہ بھی تحریر جواب کا مصمم تھا چنانچہ اپنے پرچہ میں ہم وعدہ کر چکے تھے۔ مگر بعد مطالعہ مصباح الادلہ معلوم ہوا کہ اب تحریر جواب میں وقت صرف کرنا فضول ہے“

(دیباچہ ایضاح الادلہ)

اس اعلان کے بعد مزید انتظار فضول تھا۔ اس لئے حضرت قدس سرہ نے خدا کے نام سے جواب کے لئے قلم اٹھایا۔ مگر دورانِ تالیف بعض اہم واقعات پیش آئے جن کی بنا پر جواب تیار ہونے میں تعویق و تاخیر ہوئی۔ چلہ ہی دفعات لکھنے پلے تھے کہ سفر حج پیش آیا، واپسی کے بعد دو سال تک استاذ محترم حجۃ الاسلام حضرت مولانا محمد قاسم صاحب نانوتوی قدس سرہ کی علالت کا سلسلہ چلتا رہا۔ یہ پورا عرصہ حضرت شیخ الہند کا استاذ کی شبانہ روز تیمارداری میں گذر ا جی کہ حمادی الاولیٰ ۱۳۸۷ھ میں حضرت الاستاذ کا وصال ہو گیا اور عاشق کے دل کی دنیا لوٹ گئی۔ آرزوؤں اور تمناؤں کے آگینے چلنا چور ہو گئے اور تصنیف و تالیف کا سارا کام ٹھپ ہو گیا۔ دیباچہ میں اس واقعہ جانگز اور صدمہ علم افزا کا مفصل تذکرہ موجود ہے۔

بالآخر صاحب زادہ محترم حضرت مولانا حافظ محمد احمد صاحب ہتھم دارالعلوم دہلویہ کے حکم پر

۳۹۶ھ میں بقیہ و نعات کا جواب لکھ کر خلیل فرمائی۔ کتاب کا موضوع وہی مسائل عشر ہیں، مگر مشائخ و مسیون علمی سہادت سے تعرض کیا گیا ہے جن میں حضرت علی دینی نقابت اور علامہ صدر شمس الدین دہلوی کے خوب خوب جوہر کھلے ہیں۔ حضرت مولانا سید میاں اصغر حسین صاحب رحمہ اللہ رقم طراز ہیں:

”حضرت مولانا نے اس کتاب میں شرح معانی حدیث اور تطبیق بین روایات اور توفیق اقوال المجتہدین یا محدثین میں اپنے تہ ادا و تقاضا فی الدین کا نمونہ دکھلایا ہے۔ اور مختلف احکامات کے ضمن میں ایسے مضامین دہلیہ میں فرماتے ہیں کہ از ان ترسد کوان کی ہوا بھی نہیں آئی۔ اور آیات قرآنی اور احادیث نبویہ صریحہ و ضمیمہ، بلکہ اقوال فقہاء و مجتہدین کی بھی اس غریب سے شرح فرمائی ہے کہ بے ساختہ ان هذا اللہ والحق العینین زبانی سے نکل جاتا ہے اور قرأت فاتحہ اور نفاذ فقہ کا مضمون نکاح محرمات اور زیارت و تعلق ایماں کی احکامات میں بے مثل تحقیقات کو دیکھ کر اہل ایمان میں شکر کا یقین ہو جاتا ہے۔ جو اس کے ساتھ درود و دعائیں نہایت سلیس، تعریضات و اشارات، اور بے شمار اور جامع اور فادری کے کمر مقرر اللہ دہا شعار اس بے مثل خزینہ ہوم محمدین کو چار سو صفحات پر ختم کر کے ۳۹۶ھ میں مولانا نے فراغت پائی۔ اور اسی وقت طبع ہو کر مقبول خاطر علی ہوا حضرت مولانا کے علوم و کمالات کے لئے اگر بالفرض دنیا میں کوئی بھی ثبوت ہو کر پائی ہی یادگار نہ ہوتی تو یہی کتاب کافی تھی۔ جزا ہمد اللہ تعالیٰ عنا وعن مسائیر المسلمین (ذیات طبعیہ اہلند منشا)

ایضاح ۱۱۱۱ء پہلی مرتبہ ۳۹۶ھ میں بیروت میں طبع ہوا جس میں طبع ہوئی تھی جس کے ۳۹۶ صفحات ہیں۔ دوسری مرتبہ ۳۹۷ھ میں حضرت مولانا سید اصغر حسین صاحب دیوبند کی مدد (شہر ولادت ۱۱۱۱ء وفات ۱۱۱۲ء بمقام رائدہ رجبوات) کی تصحیح کے ساتھ طبع کا کامیابیہ بند سے شائع ہوئی تھی۔ اس کے صفحات بھی ۳۹۶ ہیں۔ اسی طبع کا فاروقی کتب خانہ کمان نے یکس شائع کیا ہے حضرت میاں صاحب صلی اللہ علیہ وسلم میں لکھا ہے کہ

”مقدم نے کو بہت ہی محنت اور غور سے سمجھا کیا، جس کا پڑھنا بھی اہل مطالع کی حرمت سے دشوار تھا۔ اور بادیہ و غریب فکر کے جس جگہ عمارت و مطالب، انہیں ناقص میں نہ آئے خود حضرت خائف ظلم سے استفادہ کر کے سمجھ گیا۔ اور جہاں تک ضعف ابصر نے پہنچا

دی اکبریں کوئی خود نہایت غور سے سمجھا کیا اور پائی کو بھاری زبانہ مضمون اہم سے سمجھ کر آیا۔ مگر نہایت ہی افسوس ہے کہ روزِ پانی چند اجزاء ہی کا اہتمام ہو کر محنت ایک خاص میزان کے سپرد کر دیا تھا، ان کی نامہ پائی سے ایسے غراب ہوئے کہ تمام کتب کو کھو دیا۔ پھر تیسری بار کتب خانہ غریبہ امروہی دروازہ مراد آباد سے منسحب تمام و اضافہ تمام عربی مہارات از حضرت الاسلام سزا سید فیض الدین احمد صاحب مراد آبادی شیخ الحدیث دارالعلوم دیوبند (وفات ۱۳۱۲ھ) شائع ہوئی جس کے چار سو بارہ صفحات ہیں پھر چوتھی مرتبہ دیوبند کے کتب خانہ حبیب نے شائع کی اور اب آخر میں پانچویں مرتبہ کراچی پاکستان کی ایچ ایم سعید کمپنی نے حضرت مفتی احمد الرحمن صاحب مہتمم جامعہ العلوم الاسلامیہ کراچی کے پیش نظر کے ساتھ شائع کی ہے۔ مفتی صاحب کے اس پیش نظر سے ہم نے اپنے پیش نظر میں استفادہ کیا ہے۔

ہر طرف خاموشی! ایضاح الاول شائع ہونے کے بعد ۲۱ سال تک حضرت مولانا سید نذیر حسین صاحب محدث دیوبند کی بقیہ حیات رہے۔ ۳۹ سال تک وکیل اہل حدیث مولانا حسین صاحب لاہوری حیات رہے۔ ۱۱ سال تک مولانا عبد اللہ صاحب پائی صاحب تحفہ البند زندہ رہے مگر ہر طرف خاموشی چھائی رہی اور انحصار اہل حق کی طرح اس کا بھی کوئی جواب نہ دے سکا۔ بلکہ صاحب مباحث کے ارتداد اور دیگر تجربات کے بعد مولانا حسین صاحب بنامی نے اپنے ہرچہ اشاعت استسکی جلد و شہادۃً و مصلحاً پر لکھا کہ

ہرچہ پیش برس کے تجربے سے ہم کو یہ بات معلوم ہوئی کہ جو لوگ بے علمی کے ساتھ بوجہ مطلق اور مطلق تنقید کے تارک ہیں جانتے ہیں وہ آخر اسلام کو سلام کر دیتے ہیں ان میں میں نہیں دیکھتا ہو جائے ہیں اور جن کا مذہب جو کسی دین و مذہب کے پابند نہیں رہتے۔ اور احکام شریعت سے عشق و خروج تو اس آزادی کا الٹی تہ ہے۔ (دیکھو اختلاف اہل مصلح)

از حضرت شیخ الحدیث مولانا محمود زکریا صاحب قدس سرہ

مگر خود حضرت مولانا حسین صاحب آخر تک بوجہ مطلق بنے رہے یا مطلق تقلید کے تنک رہے کیونکہ وہ اپنے آپ کو بڑا ہی علم تصور فرماتے تھے جبکہ صورت حال یہ تھی کہ انھوں نے ایک بار حضرت نانوتوی قدس سرہ سے تنہائی میں متعدد مسائل ظاہر پر گفتگو کی تو آخر میں چلتے ان کی زبان سے یہ فقرہ نکلا کہ

”مجھے تعجب ہے کہ آپ جیسا شخص اور مقلد ہو (یعنی بایں زور علم و فراست و قوت استنباط تقلید کے کیا معنی؟)

حضرت نانوتوی قدس سرہ نے جواب میں ارشاد فرمایا کہ:

”اور مجھے تعجب ہے کہ آپ جیسا شخص اور غیر مقلد ہو (یعنی مدعی اجتہاد ہو) (سوانح قاضی محمد)
آیت میں تخریف کا شاخسانہ | ایضاح الادلہ کے تمام ایڈیشنوں میں بجز آخری ایڈیشن کے، ایک آیت کریمہ کی طباعت میں افسوسناک غلطی ہو گئی تھی۔ بے لگام غیر مقلدین سے، کتاب کا جواب نہ بن سکا، تو اس کو ہوا بنا کر کھڑا کیا کہ مصنف نے قرآن کریم میں تخریف کی ہے، حالانکہ وہ سبقتِ قائم تھی یا سہو کتابت تھا۔ اس لئے دارالعلوم دیوبند کی مؤقر مجلس شوریٰ نے طے کیا کہ ایضاح الادلہ کو تصحیح کے ساتھ شائع کیا جائے۔ سچ ہے خدا شترے بر انگیزد کہ خیرے دریاں مضمحل باشند! مخالفین کی یہی فتنہ انگیزی تصحیح کتاب کا داعیہ بن گئی۔ اور جو کچھ بن پڑا اندر قارئین ہے۔
خدمتِ کتاب | سب سے پہلے تمام مطبوعہ نسخوں کا باہم مقابلہ کر کے ایک صحیح نسخہ تیار کیا گیا۔ کام کے دوران اندازہ ہوا کہ پہلے ادلہ کاملہ کی تسہیل ضروری ہے، چنانچہ وہ پیش کی گئی۔ پھر ایضاح الادلہ پر کام شروع کیا گیا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

- (۱) تمام مطبوعہ نسخوں کا باہم مقابلہ کر کے صحیح ترین نسخہ تیار کرنے کی امکانی سعی کی گئی ہے
- (۲) قدیم رسم الخط، جس میں کئی لفظ ملا کر لکھے جاتے تھے، یا اے جھول، یا اے معروف کی شکل میں لکھی جاتی تھی، اور بلی تاد تانے، مدوؤ کی شکل میں لکھی جاتی تھی، اس کو عصر حاضر کے رسم الخط میں لکھا گیا ہے۔ اسی طرح عبارت کے ہیرا گراف علیحدہ کئے گئے ہیں
- (۳) حرجوت کے شروع میں ایک مختصر نوٹ لکھا گیا ہے جس میں زیر بحث مسئلہ اور اس سلسلہ کی بنیادی باتیں عرض کی گئی ہیں تاکہ قارئین علی وجہ البصیرت کتاب کا مطالعہ کر سکیں۔
- (۴) کتاب میں جو بھی حوالہ آیا ہے اس کو اصل مرجع سے ملا کر صحیح کیا گیا ہے اور فقید صفحہ و جلد حوالہ درج کیا گیا ہے۔

- (۵) تمام عبارتوں کے ————— خواہ عربی ہوں یا فارسی، نظم ہوں یا نثر ————— ترجمے کئے گئے ہیں، مراد آباد کے ایڈیشن میں صرف عربی عبارتوں کے ترجمے تھے بلکہ اکثر جگہ صرف خلاصہ دیا گیا تھا ہم نے ان تراجم سے استفادہ کیا ہے مگر ان کو بعینہ باقی نہیں رکھا۔
- (۶) مشکل الفاظ کے معانی لکھے گئے ہیں، طویل ابجاث کا خلاصہ دیا گیا ہے اور قسعی عبارتوں

کتاب بھی میں نے اولۃً کاملہ کی طرح برادر عزیز جناب مولانا محمد امین صاحب پالن پوری سلمہ استاذ دارالعلوم دیوبند کے ساتھ مل کر تیار کی ہے، بلکہ الجھن کا سارا کام انھوں نے ہی انجام دیا ہے۔ کتاب کے مقابلہ میں وہ شریک رہے، پھر پوری کتاب کا دیدہ ریزی سے مسودہ تیار کیا اور محنت شاقہ برداشت کر کے حواشی مرتب کئے۔ فجزاہ اللہ تعالیٰ خیراً فی الدارين، وصلى الله تعالى على النبي الكريم وعلى آله وصحبه اجمعين۔

سعيد احمد عفا الله عنه پالن پوری
خادم دارالعلوم دیوبند
۲۴ ربیع الاول ۱۴۱۵ھ

FREEDOM
FOR GAZA



الْحَمْدُ لِلّٰهِ، نَحْمَدُكَ وَنُسْتَعِينُكَ وَنَسْتَغْفِرُكَ وَنُؤْمِنُ بِكَ وَنُتَوَكَّلُ عَلَيْكَ، وَنَعُوذُ
بِاللّٰهِ مِنْ شَرِّهِ وَأَنْفُسِنَا وَمِنْ سَيِّئَاتِ أَعْمَالِنَا، مَنْ يَهْدِهِ اللّٰهُ فَلَا مُضِلَّ لَهُ وَمَنْ يَضِلَّ
فَلَا هَادِيَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللّٰهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ
وَرَسُولُهُ، رَضِيتُ بِاللّٰهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا، وَبِمُحَمَّدٍ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَبِيًّا،
وَيَا لَعَنَ الْإِنِّ كِتَابًا، رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ، وَلَا تَجْعَلْ
فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ

(ترجمہ: ہرستانِ اللہ ہی کے لئے ہے، ہم اُس کی تعریف کرتے ہیں، اور اُس سے مدد
کے خواستگار ہیں، اور اُس سے مغفرت کی استدعا کرتے ہیں، اور اُس پر ایمان رکھتے ہیں، اور اُس
پر اعتماد کرتے ہیں، اور ہم اپنے نفس کی شرارتوں سے اور اپنی بد اعمالیوں سے اللہ کی پناہ مانگتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ
جس کو ہدایت دیں اس کو کوئی گمراہ نہیں کر سکتا، اور جس کو ہدایت سے محروم کر دیں اس کو کوئی ہدایت
مآب نہیں کر سکتا، اور میں گواہی دیتا ہوں کہ کوئی پرستش کے لائق نہیں ہے سوائے اللہ کے جو
تنہا ہے، اُن کا کوئی ساجھی نہیں ہے، اہم میں گواہی دیتا ہوں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اُن
کے بندے اور اُن کے رسول ہیں، خوش ہوں میں اللہ تعالیٰ کے پروردگار ہونے پر، اسلام کے
مذہب ہونے پر، محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے نبی ہونے پر، اور قرآن کریم کے کتاب الہی ہونے پر،
اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دیجئے، اور ہمارے اُن بھائیوں کو (دینی) جو ہم سے پہلے ایمان لائے
ہیں، اور ہمارے دلوں میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے، اے ہمارے پروردگار!
آپ بڑے شفیع و رحیم ہیں)

کہ ایک طرف سب خفیان پنجاب و ہندوستان وغیرہ کے مقابلہ میں ان نُن ترائیوں پر آگے!
الحاصل اس قسم کی بے باکی و یکہ کرکٹوں کا وکڑٹھا بطور اختصار ہم نے جواب اشتہار لکھ کر طبع
کرادیا، اور سمجھتے تھے کہ کیا عجیب ہے کہ مشہور صاحب اب بھی سمجھ کر اس قسم کے امور سے احتراز کریں،
سو ایسا ہی ہوا یعنی مشہور صاحب چند دنوں تک تو اپنی بات بنانے کو اپنے پرچہ ”اشاعت الشیخہ“
میں یہ وعدہ فرماتے گئے کہ ”ادلہ“ کا جواب اب چھپتا ہوں! مگر آخر کو کچھ سمجھ بوجھ کر خاموشی اختیار کی،
مگر بموجب نثر مشہور: ”نیل نہ کودا، کودی گون! مجتہد بے بدل و محقق بے مثل، مُقْتَب بہ احسن
الناظرین، و موصوف بہ افضل المتکلمین مجتہد سید محمد احسن صاحب امر و ہوی کے نام سے بمقابلہ
”ادلہ کاملہ“ ایک رسالہ موسوم بہ ”مُصباح الاولیٰ لدفع الاولیٰ الذلّٰۃ“ طبع ہوا، جس کے نام ہی
سے غیر مرلوط ہونے کے سوا ————— تہذیب مجتہدانہ چمکتی ہے۔

سببِ خیر | شاید بعض ناظرین کو یہ نام سن کر خُجّان پیدا ہو کہ باوجودیکہ مجتہد صاحب نے بزرِ عزم
خود ”ادلہ کاملہ“ کا رد لکھا ہے، پھر اس کا نام ”مُصباح الاولیٰ“ کسی جسے تجویز کیا؟ مگر اس کی وجہ وجہ
جس کو کبھی ہی ہود فحاش ذلیل کو ملاحظہ کرے، ان شاء اللہ اس نام کا اس کتاب کی نسبت اسم
بائنسٹی ہونا مدلل ثابت ہو جائے گا۔

لے نُن ترائی (تو مجھے ہرگز نہ دیکھ سکے گا) خود ستائی، شیخی، ڈینگ ۱۲ء طوٹا وکڑٹھا: چار و ناچار، خواہ مخواہ مجبوراً!
۱۳ء مثل ”نیل نہ کودا، کودی گون، یہ تماشہ دیکھے کون؟“ وہاں بولتے ہیں جہاں کوئی امید کے خلاف کام کرے،
یا دخل در معقولات دے، یعنی جس کو کوونا یا شکایت کرنا چاہئے قادی تو چپ رہا، اور جس کو شکایت نہ کرنا
چاہئے وہ اپنی شکایت کرنے لگا! ۱۴ء بسا اوقات ایسے واقعات پیش آتے ہیں، جو بظاہر برے ہوتے
ہیں مگر ان میں خیر مضمر ہوتی ہے، مصباح الاولیٰ (شمع دلائل) چونکہ سببِ نبی ”ایضاح الاولیٰ“ کے وجود
میں آنے کی، اور اس طرح ”ادلہ کاملہ“ کی خوب تشریح و توضیح ہو گئی، اس لئے اظہارِ حقانیت و عہدِ گئی
مضامینِ ادلہ کاملہ کی تردید میں لکھی گئی اس کتاب کو ”مُصباح“، کہیے تو جیسے، یعنی صاحبِ مصباح نے اپنی
کتاب کا نام جو ”مُصباح الاولیٰ“ رکھا ہے وہ تفسیرِ السَّبَبِ باسم السَّبَبِ کے قبیل سے ہے، اصل ”مُصباح
الاولیٰ“ تو ”ایضاح الاولیٰ“ ہے مگر اس کا سبب چونکہ محمد احسن صاحب کی کتاب بنی اس لئے انھوں نے اس کا نام
”مُصباح الاولیٰ“ رکھ دیا، اور لدفعِ الاولیٰ الذلّٰۃ میں ادلہ اولیٰ سے ”مُصباح الاولیٰ“ کے دلائل مراد لئے
جائیں تو بہتر ہے، جن کی ”ایضاح الاولیٰ“ میں خوب تردید کی گئی ہے ۱۵

وجہ تاخیر | سو یہ تصنیف لطیف طبع ہو کر جب ہم نکت پہنچی تو اس کو دیکھ کر اول تو یہ خیال آیا کہ بنام خدا جس طرح ہو سکے اس کا جواب لکھ دیا جائے مگر اس رسالہ کے دیکھنے کے بعد جب یہ امر محقق ہو گیا کہ اکثر مواقع میں حضرت مُصَنِّف نے فہم و انصاف کی خوب ہی خبر لی ہے، اور ان حضرات سے امید قبول تھی، خیال قائم ہے، ان کے مقابلہ میں قلم اُٹھانے سے ہرگز کچھ نفع نہ ہوگا، تو کالی طبع کو ایک دہر و جیہ ہاتھ آئی۔

تاخیر کی دوسری وجہ | ادھر یہ خیال رہا کہ شاید حضرت مُشتہر بھی اس کے جواب میں حسبِ وعدہ مذکور خانگہ فرسائی کریں، تو ان کا جواب لکھنا ہی پڑے گا، اسی ضمن میں ”مصباح“ کی نسبت بھی حسبِ موقع کچھ کچھ گزارش کر دی جائے گی، مگر کچھ عرصہ کے بعد مُشتہر صاحب نے کچھ سوچ سمجھ کر اپنے پرچہ میں چھاپ دیا کہ

”میں نے کتاب ”مصباح الادلۃ“ مُصَنَّف مولوی محمد حسن صاحب کو بتا دیا، واقعی کتاب لا جواب اور جواب باصواب ہے، اس بارے میں اب کسی کو قلم اٹھانے کی ضرورت نہیں، مجھ اور کا جواب مُفَضَّل و مُفَضَّل اس میں موجود ہے، اور طالبِ حق کے لئے کافی ودانی ہے ہمارا ارادہ بھی تحریر جواب کا مُعْتَمَد تھا، چنانچہ اپنے پرچہ میں ہم وعدہ کر چکے ہیں، مگر بعد مطالعہ ”مصباح الادلۃ“ معلوم ہوا کہ اب تحریر جواب میں وقت صرف کرنا محض فضول ہے، اس لئے مُناسِب ہے کہ سب صاحب اس کتاب کی خریداری میں سہی بخش مذکور فرمائیں، اور اس کے مطالعہ سے تنفیض ہوں“

اس کو دیکھ کر معلوم ہوا کہ چونکہ مجتہد مولوی محمد حسین صاحب ”مصباح“ کو جواب شافی خیال فرماتے ہیں، اور اس کی مدح میں رُطَبُ اللُّسَان ہیں تو اب ہرگز تحریر جواب ”و اَدُلُّہُ کَالْمَلِہُ“ کی طرف توجہ نہ فرمائیں گے۔ علاوہ ازیں اور بعض حضرات مجتہدین پنجاب بھی تھریف ”مصباح“ میں حضرت مُشتہر کے ہم زبان تھے، سو اب ہم کو بھی بالقصد ”مصباح الادلۃ“ کا جواب لکھنا پڑا، اور جن اوقات میں مُصَنَّف رُطَبُ بِنِی دوا یرج ضروریہ سے کسی قدر فراغت میسر ہوتی تھی اس میں تحریر جواب کا قصد مزم کیا۔

لے خیال قائم: کچھ خیال، وہ خیال جس کے پورا ہونے کی امید نہ ہو ۱۲ ۵ دہر و جیہ: بہترین وجہ، عمدہ وجہ ۱۲ ۵ خامد فرسائی کرنا: لکھنا ۱۲ ۵ بتا دیا: مکمل ۱۲ ۵ باصواب: درست، صحیح ۱۲ ۵ عَجَزَ: لکھنا ۱۲ ۵ مُعْتَمَد: پختہ، پختہ ۱۲ ۵ سہی بخش: پوری کوشش ۱۲ ۵ رُطَبُ اللُّسَان: تَرْزُوبَان، بہت تعریف کرنے والے ۱۲ ۵ کتب بینی: کتابیں دیکھنا ۱۲ ۵ دوا یرج ضروریہ: ضروری کام ۱۲

سفر حج سو فقط تین یا چار دفعات کا جواب لکھا تھا کہ اتنے میں اس صلیع کے مجمع علماء ربانیین
مستحق ہیں، دن، و جماعت صالحین نے حج کا عزم فرمایا، اور ان کی دیکھا بھالی بعض بعض ہم جیسوں نے
مجدد محکمہ کے لئے ہم رکابی اہل الشرا و گرد افشائی راہ بیت اللہ اختیار کی، اور ہر گزرت اٹھارہ
و صدقات مستحبہ کی زیارت سے مشرف ہو کر وطن کو واپس آئے۔

وفات حضرت نانوتوی قدس سرہ مگر تقدیر الہی سے اپنی شامت اعمال نے یہ رنگ
بھیجا کہ حضرت محمد و آلہ العلماء، و مطاع الفضل، مصدق ارشاد "الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ"
خلیفہ انوار، و منجی أسرار، زینت افزائے شریعت و طریقت، سر حلقہ سالکین طریقہ اختیار سنت
حقہ سے خاص و عام، انکسودج اخلاق و کمالات انبیاء علیہم السلام، ذریعہ ہدایت اہل اسلام
رستہ دیز مغفرت مہدام، جامع البرکات، و قاسم الخیرات، زاہد عن دنیا، راغب فی اللہ، آیۃ من آیات
قہر مسید نامہ شدنا الحافظ الحاج مولانا مولوی محمد قاسم، دامت شمس ہدایتہ فی العالمہ
مستحبہ، و لا زالت أمطار برکاتہ علی رؤس المسترشدين مستفیضہ، بوقت مراجعت
بستہ مرض شدید ہوئے، اور بعد افاقہ، حالت ضعف و بقیہ مرض میں روئی افزائے وطن ہوئے،
میرہ سستیال مرض کی نوبت نہ آئی، اور دو برس سے کچھ زائد عرصے ملک مرض شرف و شین و ذات
عجب وغیرہ کی تکالیف گوناگوں اٹھائیں، ہر چند اطباء و محققین نے اپنی اپنی تدبیریں، اعلیٰ درجہ

۱۔ جس صلیع یعنی ضلع سہارن پور (بڑی) ۱۷۱۱ء مشہور ہے کہ عیب دار چیز کو نظر نہ نہیں لگتی، اور عہدہ اور بصورت
چیز و تفرک جاتی ہے، پس بڑوں کی جماعت میں بڑوں کی شمولیت ایک طرح کا عیب بن جائے گی، اس نے
و جماعت نظر پر سے معذور ہے گی ۱۷۱۲ء علماء کے مخدوم، فضلار کے سردار، حدیث "الْعُلَمَاءُ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ" و علماء
نبی کے وارث ہیں) کو سچا ثابت کرنے والے، انوار کے طلوع ہونے کی جگہ، رازدوں کا سرچشمہ، شریعت و طریقت کو زینت
بخشے والے، احیاء سنت کے راستہ پر چلنے والوں کے سردار، خاص و عام یعنی سب کے پیشوا، انبیاء کرام علیہم السلام کے
خلاق و کمالات کا نمونہ، مسلمانوں کے لئے ہدایت کا ذریعہ، متعلقین کی مغفرت کی سند، برکتوں کا سنگم، بھلائیوں
بخشنے والے، دنیا سے کنارہ کش، اللہ کی طرف رغبت کرنے والے، اللہ کی نشانیوں میں سے ایک بڑی نشانی،
جہرے سردار، اور ہمارے راہ نما حافظ حاجی مولانا مولوی محمد قاسم صاحب، اُن کی زمناں کا سورج جہاں میں ہمیشہ
چمک رہے، اور ان کی برکتوں کی بارشیں ہمیشہ مریدوں کے سر پر برستی رہیں ۱۲۱۲ء استیصال: جڑ سے ختم ہونا
۲۔ سُرَنہ: کھانسی: سُرَنہ: تنگی، دشواری یعنی النفس: سانس کا روگ — ذات الجنب: پسلی کا درد ۱۲۱۳

کی سعی کی، کہیں، لیکن ارادہ حق تعالیٰ سب پر غالب ہے، شفاعتِ نبویؐ میسر نہ ہوئی، حتیٰ کہ ماہِ محمدی الاولیٰ ۱۲۹۷ھ ہجری میں سفرِ آخرت پیش آیا، اور حضرت مولانا نے وارِ فنا سے وارِ بقا کی طرف، اور عالمِ کثرت سے عالمِ وحدت کی طرف رحلت فرمائی، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ، بِحُکْمِ مَایَسَاءُ وَ یَقْعُدُ مَا یُؤِیْدُ (بے شک ہم اللہ تعالیٰ کی ملک میں ہیں اور بے شک ہم ان کی طرف لوٹنے والے ہیں، وہ فیصلہ فرماتے ہیں جو جانتے ہیں اور کرتے ہیں جو ارادہ فرماتے ہیں)

صدقہ وفات | جب یہ واقعہ جائل گڑا، وصدقہ غم فرما، جو کہ عام اہل اسلام کے حق میں حبيب حسرت، اور بالخصوص متوسلین اور فہام کے لئے نمونہ فزنیع اکبر ہے پیش آیا، تو بوجہ کثرت حیرانی و پریشانی، مشغلہ کثیب یعنی کچھ عرصے تلک یک لخت چھوٹ گیا، بلکہ درس و تدریس کے نام سے نفرت اور کتاب کے خیال سے وحشت ہوتی تھی، یہی یاد نہیں کہ عرصہ دراز تلک تحریر و تکرار کیا، اس کے ناقص رہ جانے، اور اس کی تکمیل کا خیال بھی گذرا ہو، بلکہ اُوراق پر پریشان نام تمام کجمنہ پڑے رہے، بقول شخصے شعر

تو بیٹھے جبکہ ہم چام و سبو پھر ہم کو کیا آسماں سے بادۂ کُفّام گر برس کرے
اور تخریرِ سطور کے پورا کرنے کا تلو تلو کوس بھی خیال نہ تھا، بلکہ عرصہ دراز تک دیکھنے
کی یہی کہی نوبت نہ آئی۔

تکمیل کتاب | اسی طرح جب ایک عرصہ گزر گیا تو محمد زادہ عالم، مطاع و مکرّم، جناب مولوی فاطمہ احمد صاحب زادہ اللہ علیہ و علیہم و آلہم و سلم و فضلاً علیٰ فضیل خلت البصق حضرت

۱۔ دارقنا: دنیا۔ وارثقا: آخرت۔ عالم کثرت: دنیا، ماسوی اکثر۔ عالم وحدت: ذات باری تعالیٰ یعنی
 ۲۔ جہاں گزرا: جان کو گھٹانے والا، ۳۔ غم فرمانے والا، ۴۔ فزع
 ۵۔ بڑی گجراہٹ جو قیامت کے دن پیش آئے گی ۶۔ جام: پیالہ، پیمانہ۔ سبو: گھڑا، ٹکلا۔
 ۷۔ شراب: گُفّام: پھول جیسے رنگ والی ۸۔ حافظ محمد مصباح قدس سرہ (ولادت ۱۹۲۸ء وفات ۱۳۸۷ھ)

حضرت نانو تو قی قدس سرہ کے فرزند رشید تھے۔ منہج العلوم کا وضعی، و مہر شاہی مراد آباد اور دارالعلوم دیوبند میں تعلیم پائی۔ ۱۳۲۸ھ میں مدرس دارالعلوم دیوبند ہوئے۔ ۱۳۳۱ھ میں قلم دارالعلوم دیوبند پر ہوئے۔ ۱۳۳۲ھ سے ۱۳۳۳ھ تک حکومت آصفیہ حیدر آباد کے مفتی اعظم رہے۔ نظام حیدر آباد کو دارالعلوم میں لانے کے لئے تشریف لے گئے تھے کہ نظام آباد اسٹیشن پر وفات پائی، اور حیدر آباد کے قبرستان خطہ صالحین میں مدفون ہوئے۔ ۲۵ سال دارالعلوم دیوبند کی خدمات انجام دیں۔ ابتدائی دس سال تعلیم تدریس میں گذرے اور ۳۵ سال اہتمام کے فرائض انجام دیے۔ آپ حضرت شیخ الہند قدس سرہ کا شاگرد تھے۔ مگر حضرت استاد کو بے باوجود واقعہ صاحب کے استاذ زلہ ہونے کی حیثیت کو بہت زیادہ اہمیت دیتے تھے (تاریخ دارالعلوم ۲۲۸-۲۳۲ ج دوم)

ہے، اُسی سے ان کی تہذیب ظاہر ہوتی ہے، سو ہمارے خیال میں بھی بعض نام اسی قسم کے آئے، مگر آخر کو یہی عقل نے کہا کہ یہ سب باتیں فضول ہیں، اپنے کام سے کام رکھنا چاہیے، اور چونکہ مجتہد صاحب باوجود دعویٰ اجتہاد، مطلب عبارتِ اولہ، اکثر مواقع میں نہیں سمجھے، اور اس نے ہم کو عبارتِ اولہ کی تشریح و توضیح کرنی پڑی، تو اب مناسب یہ ہوا کہ اس کا نام ”ایضاح الادلہ“ رکھا جائے۔

فقہا کی فضیلت اور ان کا بدرِ اولیٰ محترّم ہونا | عرض ثانی یہ ہے کہ مجتہد صاحب نے اپنی شروع کتاب میں علمِ حدیث کی تعریف اور علمائے محترّمین کی توصیف بیان فرمائی ہے، اور بعض علماء کے اشعار اس بارے میں نقل کئے ہیں، سو ایسا کون مسلمان ہوگا کہ احادیثِ نبوی کے اصل العلوم اور منبع العلوم ہونے میں متنازع ہو؟ احادیثِ نبوی بے شک جمیع علومِ فقہ و کلام و تفسیر وغیرہ کی اصل ہیں، مگر اکثر حضراتِ زمانہ حال علمِ حدیث کے یہی معنی سمجھتے ہیں کہ جس میں اسمائے رُوات و صحت و ثبوت وغیرہ امور متعلقہ الفاظِ حدیث سے بحث کی جائے، پس، اور حدیثِ حدیث امورِ مذکورہ ہی میں سنی و تحقیق کرنے کو خیال کرتے ہیں، حالانکہ اس امر کا خلافِ عقل و نقل ہونا اسی سے ظاہر ہے کہ احادیثِ متعددہ سے یہ امر ثابت ہے کہ مقصودِ اصلی احادیثِ نبوی سے تَفَقُّہ مسائل و احکام ہے، الفاظِ بذاتہ مقصود نہیں، بلکہ موقوف علیہ امر مقصود کے ہیں، دیکھتے حدیث میں وارد ہے

نَصَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَبَلَّغَهَا، (تو تازہ رکھیں اللہ تعالیٰ اس شخص کو جس نے میری بات سنی، پھر اس کو دوسروں تک پہنچایا، پس بہت سے فقہ کے حامل فقیہ بنیں ہوئے یعنی وہ نص کو جانے تھے گروہ مضمون کی تک تو نہیں پہنچ سکتے اور بہت سے فقہ کے حامل اس نص کو ایسے لوگوں تک پہنچاتے ہیں جو ان سے زیادہ مضمون کی تک تک پہنچنے والے ہوتے ہیں)

لے مُتَابِل: تامل کرنے والا، سوچنے والا ۱۱ اسمائے رُوات: راویوں کے نام اور ان کے حالات، مُسْتَم: خرائی، عیب و صحت و ثبوت: جرح و تعدیل ۱۲ تہ رواہ احمدی السنہ ۱۸۱۶ و الترمذی ص ۹۰ و ابوداؤد ۱۵۸۵ کتاب العلم، باب فی فضل نشر العلم و ابن ماجہ ۲، باب من بلغ علما و اللفظ لہ عن یزید ثابت، و الشافعی فی مُسنَدہ و ابی یوسف فی المُدُل عن ابن مسعود رضی اللہ عنہ لکافی المشکوٰۃ ۳ کتاب العلم الفصل الثانی ۱۲

اس حدیث سے صاف ظاہر ہے کہ تصور اہل نقل و احادیث سے قیود سائل ہے، اور
ساتھی یہی ثابت ہو گیا کہ تفسیر حفظ الفاظ حدیث کا نام نہیں، اور نہ حفظ الفاظ کو حفظ لازم
بلکہ وہ ایک مرتبہ مال ہے کہ حفظ الفاظ وہاں محفوظ معنی الفاظ حدیث کے بعد حاصل ہوتا ہے، اور اسی
میں تصور کی وجہ سے تعلق احادیث کا ارشاد فرمایا، تو اب ظاہر ہے کہ قرین ہمارا کو مرتبہ تفسیر کی قرین
مائل تھا وہ ازل فیہ کے تحت و غار ہم حدیث ہوں گے، اور تفسیر فی الدین میں جتنا کسی کا قدم
جرح و جہاد ہوگا، اسی قدر وہ اوروں سے اعلیٰ اور اشرف ہوگا، اسی وجہ سے ارشاد ہوا

مَنْ شَرَّ النَّاسِ بَدْعًا يَزِيدُ فِيهِ لِقَاءُ النَّاسِ (ارشاد تعالیٰ میں شخص کے ساتھ جہاد کرے، اور نہ رکھتے
نوکس کا قاتل ہے)

کمال عظیم حدیث ہے جس کو حفظ الفاظ حدیث کی تحقیق کر لے، اور مرتبہ الفاظ ظاہری سمجھ لیا،
وہ نہ ارشاد و نہ تفسیر، نہ تفسیر و نہ تفسیر کی کیا ضرورت تھی، حفظ الفاظ و مرتبہ الفاظ تو ہر ایک
صحابی کو جیسا حاصل تھا اس سے زیادہ کوئی کیا نہیں سکتا ہے، حفظ الفاظ کا تو یہ حال ہے کہ بنا
واسطہ الفاظ حدیث میں کو پہنچے تھے، اور پہلے جب ان کو حفظ الفاظ تفسیر پر چکا تب کس شخص کی
نیت تھی، اور ان کے واسطے سے یہ دولت اوروں کو نصیب ہوئی۔ بانی، ہمارے مرتبہ الفاظ
سورہ اہل زبان تھے، کوئی غیر زبان کا آدمی صرف و نحو و لوب و معانی میں تدریج سے یاد کرے، مگر
اصل زبان پھر اہل زبان ہی ہوتے ہیں، مگر تفسیر معانی حدیث، حفظ الفاظ و ترجمہ ہی میں مختصر تھا تو
پھر حضرات صحابہ کے دیر و آپ کا ارشاد گو مذکور فرمانا کسی وجہ سے تھا؟

بالجملہ حفظ الفاظ حدیث و ترجمہ دانی الفاظ حدیث کو تفسیر مطالب لازم نہیں، اس تفسیر معانی
ہو دین حفظ الفاظ و غیرہ نہیں ہو سکتا، تو اب نتیجہ دینی ہو گا کہ جو پہلے الفاظ حدیث میں مسئلے،
اور ان کو کسی تفسیری تفسیر نہ کرے، اس حاکمیت الفاظ حدیث، وہ تحقیق مسئلہ از جہاں وغیرہ اسر حفظ
الفاظ کو تفسیر معانی ضروری نہیں، تو اب جیسا تحقیق الفاظ حدیث کو غلام حدیث کہا جائے گا، تو
مشکلمان معانی حدیث کو بالذاتی غلام حدیث کہنا بڑے گا، لیکن کو "حفاظہ حدیث" کہنا مناسب
ہوگا، تو ان کو "عالم حدیث" کہنا کافی ہوگا۔

لے حقیقہ، مشکو، ۳۳۳ لے یعنی مذکورہ دونوں حدیثیں میں صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو چھوڑ کر دیگر اہل سنت
مائل کرنے کی تفسیر دی گئی ہے، وہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ اصل طہارت ہے کہ نہ کہ تفسیر جیسا پہلے

مجتہدین کرام اور علم حدیث | اس تقریر سے بشرط انصاف ہر کوئی یقین کرے گا کہ خدمت معانی حدیث میں ائمہ مجتہدین، بالخصوص ائمہ اربعہ، سب میں بڑے ہوئے ہیں، اور اس نعمتِ محفلی سے جیسا ان کو حصہ عنایت ہوا ہے، ایسا ان کو بیشتر نہیں ہوا کہ جو معانی فہمی حدیث میں ان سے کم تھے، دیکھئے! یہ حضرات اربعہ احادیث نبویہ و آیات قرآنی سے بذریعہ تفقہ خدا داد کے وہ اصول و جزئیات مستنبط کر کے لوگوں کو عنایت کر گئے کہ قیامت تک جمیع امت کے کام آئیں، اور اتباع سنت سے دائیں بائیں نہ ہونے دیں، تو جیسا امام بخاری و مسلم وغیرہ ائمہ حدیث الفاظ حدیث کی کمائی بتی تحقیق و تفتیش کر کے ان کو محفوظ فرما گئے ہیں، اور اس کے خلاف اب کسی کا قول معتبر نہیں، اسی طرح پر حضرات ائمہ مجتہدین کوششِ بلیغ فرما کر معانی و احکام حدیث کو مستنبط کر گئے ہیں، اس کے خلاف بھی اب اگر کوئی اپنے اجتہادِ ناراسا سے کچھ لب کشائی کرے تو ہرگز قابل قبول اہل نظر نہ ہوگا۔

نصوص فہمی میں اختلاف | بالجملة جملہ فقہاء و مجتہدین رحمہم اللہ عمل علی احکام انصوص ہی کو مقصودِ اصلی فرماتے ہیں، اور اس کے خلاف کو ممنوع و ناجائز باقی ہر کوئی اپنے اپنے فہم کے موافق بذریعہ قرآن، تفسیر و تاویل کرتا ہے، اور تبدیل و نسخ کو ثابت سمجھتا ہے، جو حضرات عمل علی ظاہر الحدیث کے مدعی ہیں ان کو بھی قرآن موجودہ کی وجہ سے بکثرت تاویل و تخصیص وغیرہ کی ضرورت پڑی ہے، مکما ھو ظاہر، البتہ بوقت تعارض اولہ ہر کوئی اپنے فہم کے مطابق کسی کو راجح، کسی کو مرجوح کہتا ہے، خود مجتہد محمد حسن صاحب نے بوجہ ارشاد "لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ" نص قرآنی و روایات حدیث کی تاویل و تخصیص کی ہے، اور "أَلَمْ تَرَ كَيْفَ جَعَلْنَا شَيْءًا مِنْ دُونِ الْحَدِيثِ مَعْنًى" کی وجہ سے احادیث متعددہ صحیحین وہ قیاسی تیر چلائے ہیں، اور جملہ روایات کی تخصیص و تاویل محض اپنی رائے ناراسا سے بیان فرمائی ہے کہ خدا کی پناہ! جن کو اہل رائے کہتے تھے اُن سے بھی بڑھ گئے، کما سیاقی مفسدہ! ہاں زبان کے آگے دیوار نہیں، پہاڑ نہیں، بے سوچے سمجھے دل خوش کرنے کو چوچا ہو دعویٰ کر لو، کون مانع ہے؟ مگر ان شاء اللہ دفعات آئندہ میں ناظرین بالانصاف کو واضح ہو جائے گا کہ مولوی محمد احسن صاحب کو باوجود دعویٰ عمل بظاہر الحدیث ایسی تاویلات و ریکیہ بعیدہ احادیث میں کرنے کی نوبت آتی ہے کہ جن کو غیر اہل ظاہر بھی قبول نہ کریں۔ بلکہ بعض مواقع میں تو احادیث ثویٰیہ کے مقابلہ میں احادیث ضعیفہ کی ہی پناہ لینی پڑی ہے۔

خیال خام | اور مجتہد صاحب کا شد و مد کے ساتھ یہ فرمانا کہ:

”اولاً کامل میں سوال پر سوال کرنا، اور جواب تحقیقی نہ دینا خلافِ ذِئبِ مناظرہ ہے“

خیال خام ہے، اگر بمقابلہ سوال، کوئی شخص ایسا سوال پیش کرے، جو محض سوالِ اول سے جنبی ہو تو اس کو جو چاہئے سو کہئے، مگر کوئی پوچھے کہ جناب مجتہد صاحب! یہ تو فرمائیے اگر سوال سُنِ ناتمام ہو، اور سوال مذکورہ کا بُنی ہی درست نہ ہو، اور کوئی بے چارہ اُن سے اس امر کا غالب ہو کہ اپنے مبنا کے سوال کو پہلے ثابت کر لیجئے، یا مثلاً یہ کہے کہ آپ کا ہم سے فلاں مسئلہ میں طلبِ اثبات ہی کرنا غلط ہے، آپ مُدعی ہیں، آپ کو اپنا اثبات مُدعی کرنا چاہئے، س کے بعد کسی سے طالبِ تصدیق و تکذیب ہو جائے، تو فرمائیے اس طلب میں اس کا کیا قصور ہے؟ اور انصاف سے اس طلب میں کیا بات بے جا ہے؟ جو آپ کو اس قدر غیض و غضب

جو گفتی!

اس کے سوا جو مجتہد صاحب نے دیا ہے کتاب میں تحریر فرمایا ہے، محض طعن و تشنیع و تحلیل و تفسیق ہے، سو اس قسم کی باتوں کا جواب ہماری طرف سے آپ کا جی خوش کرنے کو تو یہی ہے **ع** **بَدَمُ** گفتی و خور سَندم، عفاک اللہ! بگو گفتی!

باقی ہماری تسکین و دل خوش کرنے کے لئے بہت سی آیات و احادیث موجود ہیں، فسوس وہ آیات و احادیث کہ جو ہم کو اس قسم کے مُزُخَرَفَات کے جواب ٹُرکی بہ ٹُرکی سے روکتی ہیں، مجتہد صاحب کو ان امور کے بادی ہونے سے بھی مانع نہیں آئیں، اور بوجِبِ مضمون **ع** مٹی تراود چہ کُثم آنچہ در اؤند دل است، ہمارے مجتہد صاحب! مجاہدِ مومنین کی شان میں آیات تکفیر و تظلیل بڑے فخر کے ساتھ لکھنے کو تیار ہو جاتے ہیں، ورنہ ہر اس کو مجتہد صاحب اور اُن کے ہم مشربِ ظرافت و فصاحت خیال فرماتے ہیں!

لے ترجمہ: مجھ کو برا کہا تو نے، اور خوش ہوں میں، اچھی بات کہی تو نے اللہ تجھے معاف فرمائیں۔ دوسرا مصرع یہ ہے۔ جواب تلخ می زبید لب لعل شکر خارا، دگر ڈا جواب زیب

دیتا ہے شکر جاتے ہوئے معشوق کے ہونٹ کو) لے مُزُخَرَفَات: واهیات بایں، بنادنی بایں ۱۲

لے بادی: ابتدا کرنے والا حدیث شریفین البادی اظلم فرمایا گیا ہے ۱۱ لے تراودین: چٹنا۔ اؤند دروزن کند: بھٹکا۔ ہاں ترجمہ: جو کچھ دل کے برتن میں ہو بس، ہیکس ہی جاتا ہے، کیا کیا جائے۔ اَللّٰہُ یَاکَرِشُمُ پھما فرما ۱۲

اگر خوف خداوندی و شرم خلائی دامن گیر نہ ہوتی تو ہم بھی مثل مجتہد صاحب کے داخل اہل ظرافت ہو جاتے، بالجمہ حضرت مجتہد صاحب کے کلمات ظرافت آمیز سے قطع نظر کر کے بنام خدا مطلب اصلی شروع کرتا ہوں، اور اہل انصاف سے پریشانی تقریر و زلت قلم وغیرہ سے کہ جس سے بچنا آدمی سے مشکل ہے، بالخصوص ہم جیسوں کو، معافی چاہتا ہوں۔ سُبْحَانَكَ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ أَعْلَمُكَ مَنَّا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۱۷



۱۷ ترجمہ: پاک ہیں آپ، ہم نہیں جانتے مگر وہی جو سکھایا آپ نے ہم کو بے شک آپ بڑے علم والے حکمت والے ہیں ۱۷

①

رفع یدین کا مسئلہ

مدعی کون، مدعی علیہ کون؟ — دوام و وجوب کا دعویٰ نہیں تو سوال فضول ہے — سنیت و استحباب بھی تو دعویٰ ہے — حدیث ابن عمر و دوام رفع یدین میں نص نہیں — نزاع ثبوت رفع میں نہیں، بقا میں ہے (اہم بحث) — نسخ نہیں، ترجیح — مثال سے توضیح — تعارض نہیں جو ثبوت نسخ ضروری ہو — نسخ کسی بھی وقت ہو سکتا ہے — نسخ پر دال روایتیں موجود ہیں — امام اعظم اور امام اوزاعی کا مناظرہ جعلی قصہ نہیں ہے — ایک اور روایت مؤید مدعا — بین السجدین رفع کے لئے نسخ کون ہے (ایک الزام) — فہم صحابی — بہرہ اپنی ہی کہتا ہے!

①

رفع یدین کا مسئلہ

”تکبیر تحریمہ کے وقت رفع یدین بالاتفاق سنت ہے، اور رکوع میں جاتے ہوئے اور رکوع سے اٹھتے ہوئے رفع یدین مسنون ہے یا نہیں؟ اس میں اختلاف ہے؛ امام ابوحنیفہ اور امام مالک رحمہما اللہ مسنون نہیں کہتے، اور امام شافعی اور امام احمد رحمہما اللہ مسنون کہتے ہیں۔ اصحاب طواہر کا بھی یہی خیال ہے، چنانچہ غیر مقلد عالم مولوی محمد حسین صاحب لاہوری نے اشتہار شائع کیا تھا کہ ”و اولاً: رفع یدین نہ کرنا اُن حضرات کا بوقت رکوع جانے، اور رکوع سے سر اٹھانے کے“

حضرت قدس سرہ نے جواب میں ”اولہ کاملہ میں تحریر فرمایا کہ:-
”چونکہ رفع یدین کو سنت آپ مانتے ہیں ——— اخاف تو رفع یدین کی سنت کا انکار کرتے ہیں ——— اس لئے آپ مدعی ہیں، اور مدعی کے ذمہ دعوے کو مدلل کرنا ہوتا ہے، لہذا آپ کسی حدیث سے رفع یدین کا دوام و استمرار ثابت کیجئے یا کم از کم رفع یدین کے آخری عمل ہونے کی کوئی دلیل پیش کیجئے، کیونکہ ان دو باتوں میں کسی ایک کے بغیر مدعا ثابت نہیں ہو سکتا،“

حضرت قدس سرہ کا یہ الٹا دار ایسا سخت تھا کہ اصحاب طواہر ٹہملا اٹھے، کیونکہ وہ ایسی نص قیامت تک پیش نہیں کر سکتے، اس لئے اُن کا وکیل پہلو تپی کرتے ہوئے ”مصباح الاولیٰ“ میں لکھتا ہے کہ:-

دفعہ اول

قولہ: ہم نے آپ سے رفع یدین نہ کرنے کی حدیث صحیح، مستفق علیہ مانگی ہے، جو دربارہ عدم رفع یدین نھیں مرتب بھی ہو، جس کے تم مدعی ہو، اور مدعی پر بموجب حکم دانت علیہم مناظرہ کے ضرور ہے کہ اپنے دعوے کو دلیل سے ثابت کرے، چنانچہ اس بات کو طلبائے مبتدیان مدرسہ دیوبند بھی جانتے ہوں گے، انتہی (مصباح الاولہ ص ۵)

مدعی کون مدعی علیہ کون؟ اقول: وہ شخصین! افسوس تو یہی ہے کہ آپ کو اب تک یہ بھی معلوم نہیں کہ مدعی کون ہے اور مدعا علیہ کون؟ آپ اپنے مدعا علیہ اور ہمارے مدعی ہونے کے مدعی ہیں، مگر مثل اور دعووں کے یہ دعویٰ بھی آپ کا بالکل معکوس ہے، اور آپ کے مسلمات کے خلاف، چنانچہ آپ خود سندیں یہ عبارت پیش کرتے ہیں اَلْمُدْعٰی مَنْ نَصَبَ نَفْسَهُ لِاِبْثَاتِ الْحُكْمِ (مدعی وہ شخص ہے جو اپنے آپ کو پیش کرے دلیل سے الخبرتی بالادلة (رشیدیہ ص ۱۷) کسی حکم جبری کو ثابت کرنے کے لئے)

بادجو داس کے بھر آپ ہم سے رفع یدین نہ کرنے کی حدیث صحیح مستفق علیہ مانگتے ہیں شاید اب تک اثبات و نفی کے معنی خیال مبارک میں نہیں آئے؟ مگر مگر تا جہاں کہ نہ شدت مُبْتَدِیَاتِ رَفْعِ یدین تو آپ ہوں، اور منکرین ثبوت مُبْتَدِیَاتِ رَفْعِ یدین سے دلیل طلب کی جاتی ہے، اور کوئی بے چارہ غلطی پر مُتَبَتَّہ کرے، تو لعن و طعن بے جا کرنے کو موجود، ش باش! رع
ایں کاراز تو آید، و مرداں چیں کنند!

اب ذرا انصاف فرمائیے کہ حیلہ و دوالہ کر کے کون بھیجا چھڑاتا ہے؟ اور مناظرہ سے اعراض کر کے کون مجادل و مکار بر جاتا ہے؟ ایک عرض ہماری بھی غور سے سن لیجئے، وہ یہ ہے کہ اول آپ سوال سائل یعنی اپنے مُتَقَدِّم اور میثو اجنباب مولوی محمد حسین صاحب کو دیکھ لیا کریں، اس کے بعد جو ہم نے اس

لے وَاَب: آداب، طور و طریق، لے میں کہتا ہوں، اور اللہ تعالیٰ ہی سے ہم مدد طلب کرتے ہیں ۱۲ لے معکوس: اُٹا، اودھا لے مگر نہ اجرا: تعجب کی بات ۱۵ ایسا کام آپ ہی کر سکتے ہیں اور بہادر ایسا ہی کیا کرتے ہیں ۱۱ لے مجادل (اسم فاعل) لڑنے والا، لڑنے والا والا — مکار بر (اسم فاعل) کے بگھی بگھی معنی ہیں اور یہ علم مناظرہ کی اصطلاحات ہیں، اگر بحث سے فریقین کا مقصود حق کی تلاش ہو تو وہ مناظرہ ہے، اور اگر صرف اپنی حیت اور مقابل کی شکست مقصود ہو تو اس کو مجادل اور مکارہ کہتے ہیں ۱۲

کھتب بیان کیا ہے اس کو بغور ملاحظہ کر لیا کریں، کہ منشیاً جواب کیا ہے؟ اس کے بعد اپنی تحقیق کو سام فرمایا کیجئے، ورنہ یوں ہی بے پتے اپنے دل میں ایک خیال جما کر اس پر اعتراض کرنا اہل عقل سے بہت بعید ہے، فضلاً عن ائمتنا المنظرین و افضل المتکلمین، اور اگر بوجہ تعصب ہماری عبارت کو دیکھا ہی ناگوار ہے، تو قبلہ ارشاد کے کلام کو تو ذہن نشین کر لیا کیجئے، سو قطع نظر حمارے جواب کے آپ اگر فقط سوالیہ مسائل کو ہی غور سے دیکھتے تو اس کا بے موقع ہونا آپ کو ظاہر ہو جاتا۔

حضرت سائل ہم سے رفع یدین نہ کرنے کی دلیل طلب کرتے ہیں، بروئے انصاف تو ہم کو تنہا ہی کہہ دینا کافی تھا کہ آپ منہبت ہیں، دلیل اثبات پیش کیجئے، پھر ہم سے جواب لیجئے، مگر ہم نے استحضاراً اس کا جواب بھی پیش کر دیا تھا جس کو وہ اثبات مدعا کے لئے پیش کرتے، اور اپنے اس رسالہ میں کہا ہے، چنانچہ عنقریب یہ عقدہ کھلا چاہتا ہے، مگر اس پر بھی آپ ہم کو مدعی بنائیں تو یہ آپ کی خوش فہمی ہے۔

قولہ: اور ہم تو دوام اور دوچوب رفع یدین کے مدعی نہیں، جو تم ہم سے اُلٹی طلبہ لیل کرتے ہو۔

دوام و دوچوب کا دعویٰ نہیں | اقول: آپ کا شاید یہ مطلب نہ ہو، مگر مولوی محمد حسین صاحب تو سوال فضول ہے

وہ دوام رفع یدین کے، جس کا مفاد ایجابِ نفی ہے، مدعی نہیں، تو پھر ہم سے فعلِ عدم رفع کا جس کا لے کر مجھ: چہ جائے کہ مناظرہ کرنے والوں کی بہترین شخصیت، اور علم کلام کے ماہرین کی برتر ذات ایسا کرے۔

مصباح الاولہ کے نامیٰ پر مصنف محمد احسن امر دہلوی کے لئے یہی القاب چھپے ہوئے ہیں، اس وجہ سے حضرت قدس سرہ بھی وہی القاب استعمال فرماتے ہیں ۱۱۔ لے یعنی ثبوت رفع یدین کی دلیل (حدیث ابن عمر وغیرہ) کا جواب مشککی

۱۰ اور کلام میں دے دیا تھا ۱۲ لے یعنی اپنے رفع یدین کے ثبوت کے لئے اپنے رسالہ میں اُسی حدیث ابن عمر کو پیش کیا ہے جس کا جواب ہم پہلے ہی دے چکے ہیں جیسا کہ عنقریب یہ گرہ کھل جائے گی ۱۱ لے ایجاب کی نام ہے ہر فرد کے

لئے کوئی حکم ثابت کرنے کا جیسے ہر انسان جائز ہے اور سلب جزیٰ نام ہے بعض افراد کسی حکم کی نفی کرنے کا جیسے بعض مائلہ انسان نہیں ہیں۔ اور وجہ کلیہ کی نفیض سلب جزیٰ ہے، وجہ جزئیہ نہیں آتی۔ اور دوام یعنی کسی کام کے عیش

کرنے کا مفاد ایجاب کی ہے۔ اور مطلق رفع یعنی سبھی رفع کرنے کا مفاد ایجاب جزیٰ ہے۔ اور فعلِ عدم رفع یعنی سبھی رفع نہ کرنے کا مفاد سلب جزیٰ ہے۔ پس اگر مولوی محمد حسین صاحب دوام و دوچوب رفع کے قائل نہ ہوتے بلکہ مطلق رفع کے قائل ہوتے تو ہم سے مطلق عدم رفع کی دلیل کیوں طلب کرتے؟ سلب جزیٰ جو وجہ جزئیہ کی نفیض

کہاں جوتا ہے؟ ہاں اگر ان کی منطق اُلٹی ہو تو الگ بات ہے!

ماحصل سلب جزئی ہے، ثبوت کیوں طلب کیا جاتا ہے؟ سب جانتے ہیں کہ سلب جزئی ایجاب کلی کی نقیض ہوتی ہے، ایجاب جزئی کی نقیض نہیں ہوتی، ہاں البتہ یہ احتمال ہوتا ہے کہ شاید آپ کی معقول بھی مثل منقول بطرز جدید ہو۔

جناب عالی! ہم تو آپ کی اس اثنا پٹی کو پسند ہی سے سمجھ سکتے ہیں، اور اسی وجہ سے ہم نے کوئی روایت ثبوت رفع یدین کے باب میں پیش نہ کی تھی، جانتے تھے کہ آپ ایک نہ ایک دن یہ فرمایا گئے کہ ثبوت رفع یدین احیاناً کے ہم کب منکر ہیں؟ لہذا ہم نے وہ طریقہ اختیار کیا تھا کہ یہ آپ کے عذرات پیش نہ جاویں مگر آپ کو آفریں ہے کہ بے سوچے سمجھے جواب دینے کو مستعد ہوئیے

سُنِّیَّتِ وَاِسْتِحْبَابِ مِثْلِ تَوَدُّعُوْلِیِّ ہے | معنیٰ ہذا آپ اگر دوام اور وجوب کے مدعی نہیں تو سُنِّیَّتِ وَاِسْتِحْبَابِ رَفْعِ یدین کے تو مُدَّعی ہو، اسی کی دلیل تمام — کہ جانب مخالف کا احتمال بھی نہ رہے — پیش کیجئے، اور انعام موعود کے سستی ہو جائیے، ورنہ مفت کی تفسیح اوقات تو نہ کیجئے، یا آپ کے یہاں دعوئے سُنِّیَّتِ کو دعویٰ ہی نہیں کہتے؟ دعوئے وجوب ہی کو دعویٰ کہتے ہیں؟!

قولہ: اور دلیل سُنِّیَّتِ رَفْعِ یدین کی اگر مطلوب ہے تو ہمسایہ خاطر آپ کے پیش کی جاتی ہے، اگرچہ بالفعل الخ:

حَدِیْثُ ابْنِ عُمَرَ دَوَّامِ رَفْعِ یدین میں نص نہیں ہے | اَقُولُ: سبحان اللہ! فقرہ ”سوال نہ آسمان و جواب از زمین“ سنا تو پہلے

لے تمام نسخوں میں دونوں جگہ (ثبوت رفع یدین) ہے، مگر ہمارے خیال میں دونوں جگہ (ثبوت ترک رفع یدین) ہونا چاہیے واللہ اعلم لے احیاناً: کبھی ۱۲ ۱۳ عذرات، عذر کی جمع ہے: بہانہ، جلد ۱۲ لے معنیٰ ہذا: اس کے ساتھ ۱۵ ابن عمر رضی اللہ عنہ کی حدیث یہ ہے کہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ جب آپ نماز کے لئے کھڑے ہوئے تو آپ نے اپنے دونوں ہاتھ اٹھائے یہاں تک کہ وہ آپ کے دونوں مونڈھوں کے مقابل ہو گئے، اور آپ ہی عمل کرتے تھے جب رکوع کے لئے کبیر کہتے تھے، اور یہی عمل کرتے تھے جب رکوع سے سر اٹھاتے تھے، اور سَمِعْتُ اللہَ یُحْمَدُ کَاَکُنْتُ تَعْتَمِدُ، اور مسجدوں میں یہ عمل نہیں کرتے تھے،

(بخاری شریف ۱/۱۱۱، باب رفع یدین الخ)

لے ریسال: رسمی، ڈوری — ترجمہ: سوال آسمان کے بارے میں، اور جواب دھاگے کے بارے میں — نسل کا مطلب یہ ہے کہ سوال کچھ اور جواب کچھ اوٹ پٹانگ جواب ۱۲

جی کرتے تھے، مگر اب عین یقین ہو گیا، ہم نے تو دوام رفع یدین، یا آخری وقت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم رفع یدین کرنے کی دلیل طلب کی تھی، اور آپ جواب میں وہ حدیث شریف بیان کرتے ہیں کہ جو ان دونوں امور سے اس وقت سے ہو سکتا ہے، فقط ثبوت رفع یدین فی الجملہ پر دلالت کرتی ہے، سو اس قسم ان احادیث تو دربارہ امور منسوخہ بھی بکثرت موجود ہیں، آپ نے وہ کون سی دلیل قوی بیان کی کہ جس کی وجہ سے آپ کا دعویٰ یقیناً ثبوت کو پہنچ جائے، اور جانب مخالف کا احتمال بالکل نہ رہے۔ یہ حدیث تو اس کے مقابلہ میں بیان فرمائیے جو اس بات کا قائل ہو کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے عمر بھر میں کبھی رفع یدین نہیں کیا، اور یہ طلب ہمارا کب ہے؟ ہم خود ”ادلہ کاملہ“ میں لکھ چکے ہیں کہ:

”در صورتیکہ دوام رفع اور آخر وقت میں رفع کسی حدیث سے ثابت نہ ہوا، تو بقار
دینج رفع سے احادیث رفع لہا کت ہوں گی“

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ ثبوت رفع یدین فی وقت ثبوت ثبوت ہم کو خلاف نہیں، بلکہ اس قدر کے مسلم ہونے میں کسی کو کلام نہیں، غرض کہ آپ کی اس دلیل کو آپ کے مدعا سے کچھ علاقہ نہیں۔

اب اس کے بعد جو آپ نے بقول عراقی و امام عینی و جلال الدین سیوطی وغیرہم، احادیث رفع کا ثبوت طرہ قویہ سے بیان کیا ہے، سب طولی لاطائل اور تحصیل حاصل ہے، ان تمام احادیث قویہ سے بجز اس کے کہ ثبوت رفع فی الجملہ ہو اور کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا، اور بقا سے یقینیت رفع یدین جس کے آپ بطریق مدعی ہیں، کسی ضعیف حدیث سے بھی نہیں ثابت ہوتا، اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ یہ آپ کی تقریر قبیل ”سوال دیگر جواب دیگر“ سے نہیں تو اور کیا ہے؟

اے بانس برہنہ کو | طرہ قویہ ہے کہ آپ اس کے بعد ہم و انصاف قطع نظر کر کے تحریر فرماتے ہیں:

”قولہ: اب اگر مانعت رفع کی دلیل آپ کے پاس ہو تو لائیے اے“

۱۔ عین یقین: پکا یقین ۲۔ فی الجملہ: بالاجمال یعنی دوام یا عدم دوام کی صراحت کے بغیر ۳۔ مثلاً آگ پر پکی ہوئی چیز کھانے سے وضو ٹوٹنے کی احادیث موجود ہیں، مگر وہ منسوخ ہیں ۴۔ فی وقت: کسی وقت میں ۵۔ طولی لاطائل: بے فائدہ بات ایسی کرنا ۶۔ طرہ قویہ: شان و شوکت و جہم دھام ۷۔ سوال کچھ اور جواب کچھ ۱۲

اشترافتر... منقولہ یستان بکھو زوزند۔ جناب بہتہ صاحب: پہلے اپنے دعوے کو ثابت کر لیجئے، اس کے بعد ہی ہم کو دھمکاؤ، اور وہاں مذکورہ جناب کو توڑے حضور سے کچھ ہی ٹکڑی ہیں۔ منکر مشکل تو یہ ہے کہ اب تک آپ اپنے دعوے اور ہمارے جواب ہی کو نہیں سمجھ سکتے، دعویٰ تو یہ بھی ہے رہا، باوجود اس غم کے دعویٰ حدیث اہل اور قرآن بھی کیا جاسکتا ہے: اس گمراہ بظاہر میں عقل منہدم گمراہ۔ باوجود اگلی خبر چھ کس کہ تاوانم قولہ، آپ وقت آخری نبوی صلی اللہ علیہ وسلم میں کسی شخص مرتجع سے رشتہ بری کا منسوب ہونا ثابت کیجئے، اور یہی کی جگہ میری بیجی، اور نہ ہو سکے تو پھر کس کے ملنے نہ کیجئے، زیادہ وسعت پانے تو ہم صحیح کی بھی تہ نہیں لگاتے، یہ جانیکہ حق علیہ ہو۔

ہمارے لئے لائے لائے کافی ہے

القول: جناب بہتہ صاحب: ذرا سمجھ کر باتیں کیجئے، یہاں عرض کئے پہلے جاتے ہیں، کہ آپ جتنے بھی تہذیب و تمدن پر ان کے مذہبی ہیں، یہاں دلیل شکیات آپ کے لئے ضروری ہے، ہم کو تو نقد لائے کہ دینا الیٰ ہے، مگر آپ کس کی شکایت ہیں؟ خیر آپ کی بدولت اس مقدمہ کی تشریح کرنی پڑی۔

نزاع ثبوت رفع میں نہیں، جانتا چاہئے کہ ثبوت رفع پرین لی وقت لایں کسی کو کام نہیں، اور اس بارے میں احادیث کثرت موجود ہیں، بقا میں ہے (اہم بحث)

انہوں! سورج حضرات کہ شہادت الیٰ احوال کے مذہبی ہیں اس باب میں دلیل قاطع، شکست خصم و قابل طمان کسی کے پاس نہیں، پھر ان احادیث کے کہیں سے شہادت لی، بلکہ مفہوم جہتی ہے، وھو منکرہ کہ منکر، اور حاصل عبارت: "اور کہ کلام جس کو اصل اطفالین مولوی عمر اس حدیث نہیں ہے، اس باب میں ہے کہ ثبوت ثقی و جہائے ثقی میں فرق زمین و آسمان کا ہے، اور ہر ایک ان میں سے دلیل متفق کا حجاج ہے، دلیل ثقی سے دلیل ثقی، ہم یہاں سراسر بے اصل ہے

لے نقیب: اور جہاں، میں نہیں: ہاں۔ نے جس پر ذکر لکھی دیکھتے ہیں کہ اس میں ہے، انہوں نے کہا: "ہے اگر دوسرے میں جس میں خیر ہے، ہوتے تو ہی کوئی شخص اپنے اپنے میں دیکھ نہیں سکتا کہ اور دوسرے میں دیکھتے ہیں، شکست اس میں خاصا ہوش کرنے والا، دلیل شکست: جواب دلیل، غامضی کرنے والی دلیل، ہے کہ خیر خیر ہی تسلیم نہیں ہے، "ہے کسی وقت میں ہے، "تہ منکر غلو: اور جس میں منکر ہے، "ہے اور دوسرے تسلیم ہے، "ہے حق (اسم قائل): "ہے رکھے دلی"

سب جانتے ہیں کہ بقائے شیء محض ثبوت سے ایک امر علیحدہ و زائد ہے، ورنہ چاہئے کہ ثبوت شیء جلتے شیء کو ہمیشہ مستلزم ہو کرے، وَهُوَ بِأَيْطَلُ بِالْبَدَاهَةِ۔

اس مقدمہ مسئلہ کے بعد جو ہم احادیث رفع کو دیکھتے ہیں تو ثبوت محض کے سوا کچھ بھی نہیں معلوم ہوتا، جیسے وہ احادیث نسخ رفع سے ساکت ہیں ویسے ہی بقائے شئییت رفع سے اجنبی محض ہیں، جب یہ تمام احادیث بقائے شئییت رفع سے ساکت ہوئیں، تو اس بارے میں اُن احادیث سے استدلال کرنا، بلکہ بقائے رفع میں ان کو نص صریح قطعی الدلالتہ فرمانا، اور پھر انکات خصم کی امید رکھنا اور تو کیا عرض کروں آپ جیسے مجتہد کا کام ہے! اگر آپ کو کچھ بھی سلیقہ مضمون فہمی ہوتا تو سمجھ لیتے کہ تمام احادیث رفع، دربارہ شئییت رفع یدین فی الجملہ تو البتہ نص صریح قطعی الدلالتہ ہیں، رہا ثبوت بقائے رفع وہ محض قیاسی ہے یعنی جب ان احادیث سے ثبوت رفع مسلم ہو چکا، تو قیاس جلی یوں مُقْتَضٰی ہے کہ اب بھی وہی مضمون باقی ہوگا، چنانچہ کُتُبُ اصول میں بحث قیاس میں جو اَدْلَہ غیر تائمہ کا مذکور آتا ہے، تو منجملہ دلائل غیر تائمہ کے ایک دلیل اِسْتِصْحَاحُ پال بھی بیان کیا کرتے ہیں، اور اس کا ماحصل یہی ہوتا ہے کہ وجود شیء فی زمان الماضی سے وجود فی الحال بھی سمجھ لیا جاتا ہے، اور باتفاق علمائے خفیہ یہ دلیل مُسْتَحْتَمُ خصم نہیں ہوتی، اور یہی بات اقرب الی تحقیق معلوم ہوتی ہے، کَمَا بَيَّنَّا، بلکہ بعض علماء نے تو اس کو دفع الزام خصم کے قابل بھی نہیں سمجھا۔

لہ محض یعنی فقط ۱۵ اور وہ دہائز باطل ہے ۱۲ ۱۳ اشکات: چپ کرنا، خاموش کرنا، خصم، بمقابلہ ۱۲ ۱۳ مذکورہ ۱۴ اصول فقہی کتابوں میں باب القیاس کے شروع میں قیاس کے شرائط اربع بیان کرنے کے بعد کُنْ قیاس کا مذکور کیا جاتا ہے کہ قیاس کے مترجی ہونے کے لئے علت مؤخرہ کا ہونا ضروری ہے، علت طرزیہ، تعلیل بالغی اور استصحابی حال وغیرہ استدلال درست نہیں ہے، اور استصحابی حال کے مترجی ہونے کی وجہ نور الانوار میں یہ بیان کی گئی ہے کہ:

الْمُثَبَّتُ لَيْسَ بِمُبْتَدِئٍ فَلَا يَلْزَمُ اَنْ يَكُونَ الدَّلِيلُ الَّذِي اَوْجَبَهُ ابْتِدَاءً فِي الزَّمَانِ الْمَاضِي مُبْتَدِئًا لَهُ فِي زَمَانِ الْحَالِ، لَانِ الْبَقَاءُ عَرَضٌ حَادِثٌ غَيْرُ الْوُجُودِ، وَلَا يَدْخُلُ لَهُ مِنْ سَبَبٍ عَلَى حَادِثٍ

دلیل مُثَبَّت دلیل بقاء نہیں بن سکتی، کیونکہ ضروری نہیں ہے کہ جس دلیل سے زمانہ ماضی میں ابتداء حکم ثابت ہوا ہو، وہی دلیل زمانہ حال میں بھی حکم کو باقی رکھے، کیونکہ ”بقا“ ایک نئی پیش آنے والی بات ہے، اور وہ وجود و ثبوت سے علیحدہ چیز ہے، پس اس کے لئے مستقل دلیل ضروری ہے۔

پھر تر شاہے کہ آپ مثبت بن القیاس کو نص صریح سے ثابت سمجھتے ہیں، اور قیاس و نص میں بھی آپ تیز نہیں کر سکتے، اور یہ امر بھی سب پر روشن ہے کہ قیاس جب ہی تک کارآمد ہوتا ہے جب تک اس کے مقابلہ میں کوئی نص موجود نہ ہو، اور در صورت تقابل نص بھی قیاس ہی پر عمل کرنا، اور عاملین بالنص پر لعن طعن کرنا آپ ہی جیسوں کا کام ہے، اب ذرا آنکھیں کھول کر دیکھئے کہ تشیع حدیث کو کون ہے اور تابع رائے نارسا کون؟ اور احادیث ترک رفع بہر کیف آپ کے قیاس سے بدرجہا اعلیٰ ہیں۔

نسخ نہیں ترجیح

ہماری اس تقریر سے صاف ظاہر ہے کہ ہم احادیث ترک رفع کو ناسخ احادیث رفع نہیں کہتے، بلکہ احادیث رفع میں جو دو احتمال بقائے رفع، و نسخ رفع — موجود تھے ان میں سے ایک احتمال کو احادیث ترک نے راجح کر دیا ہے، اس پر بھی جو آپ ہم سے دلیل نسخ رفع طلب کرتے ہیں، یہ آپ کی خوش فہمی ہے، ہمارے مدعا کو ثبوت نسخ پر موقوف سمجھنا، اور ہم کو خواہ مخواہ مدعی نسخ قرار دینا اپنے ہی اجتہاد کو بجا لگانا ہے، آپ اگر عبارت ”ادلتہ کاملہ“ کو بغور ملاحظہ کرتے تو یہ تمام مضامین مع شنی زائد اس میں پاتے، مگر غضب تو یہ ہے کہ آپ اب تک اپنے دعوے اور دلیل کو کبھی کما حقہ نہیں سمجھے، ورنہ ثبوت بقائے شنیّت رفع کے بارے میں ان احادیث کو ہرگز نص صریح نہ فرماتے۔ اس کے بعد یوں سمجھ میں آتا ہے کہ آپ نے بے سوچے سمجھے موافق عادت کے معانی سے قطع نظر فرما کر اس قول میں بعینہ عبارت ”ادلتہ کاملہ“ کو نقل کر دیا ہے۔

آنچه مردم می کنند بوزینہ ہم آں کند کز مرد بسند دم بدم

اتنا خیال شریف میں نہ آیا کہ مدعی نسخ کون ہے؟ جو آپ ایسے جوش و خروش سے دلیل نسخ طلب فرماتے ہیں، اس سے اگلی عبارت میں جو آپ نے تمام صفحہ طویل لاطال سے بھرا ہے، سب کا خلاصہ فقط یہی ہے کہ آپ ہم کو مدعی نسخ قرار دے کر بار بار طلب دلیل نسخ فرماتے ہو، لیکن یہ آپ کی محض غلط فہمی ہے، چنانچہ ظاہر ہو چکا۔

۱۔ قیاس سے ثابت شدہ کو ۲۔ بقاء و عیب ۱۲۔ ۳۔ ”ادلہ کاملہ“ کی دفعہ اول اور ”مصباح الادلہ“ کی دفعہ اول کو اگر کوئی شخص ملا کر دیکھے تو صاف معلوم ہوگا کہ مصنف مصباح نے ”ادلہ کاملہ“ کی عبارت استعمال کی ہے ۱۲۔ جو کچھ آدمی کرتا ہے بند رہی کرتا ہے، بند رہا بروی حرکتیں کرتا ہے جو آدمی کو کرتے دیکھتا ہے ۱۲۔ بے فائدہ طوالت ۱۲۔

ترک میں ہر معاشرے میں تبدیلی یہاں بھی کر دیا جو تو پھر ہم کو مذہبی نسخہ کیے جانا باطل کہ عقل ہے۔ آپ کے قول میں صاف دیکھتے ہیں معاشرے میں حقیقی ثابت کیا جوتا، پھر ہم کو مذہبی نسخہ قرار دے کر دلیل نسخہ حب کی جاتی، مگر آپ کو تو سوائے دعوئے کے اور کچھ آتا ہی نہیں، دلیل یہ ہوتا ہے۔

یہ حضوں میں "اون کا" میں موجود ہے، مگر ہم یہ جانتے ہیں کہ بلا حود و حواس کے اجتہاد و تپا ابدال و عبارت حاف مانا ہی نہیں کہتے، آپ کے ثبوت خوش فہمی کے لئے عبارت "اون کا" میں بھی ہم نقل کئے دیتے ہیں، وَكَلَّوْهُذَا

اور سہولتیں دے کر ریف اور آفریقہ میں ریف کسی حد تک سے ثابت نہ ہو تو بھلائی ریف

سے علویہ تبلیغی طاقت ہوئی، پھر اس سبب علویہ فتنہ فتنہ و شرک و فحش کی شہاڑی سے

سروں کی جوتاپ کو یہ لکھا تھا کہ اے کہ ادا ریٹ سے کہ ادا ریٹ ترک کر دیجو تاکہ وہیں کو تلواریں نہ

اب دیکھئے کہ اس عبادت فقیرانہ طلب رُوی ہے جو ہم غفلت اور بیان کر چکے ہیں یا اور

کچھ ہے، اس مہارت سے بھی صاف ثابت ہے کہ مصداقیت دلچے و ترک دفع میں اس قدر اعلیٰ نہیں

جواب: اگر صحیح رہے، اس موقع پر، لیکن غصہ نہ کرنا، ہم تمہارے لیے، اگر کسی غمغما اور توجہ رہے

کونستبل کے ۵ بڑے فہم و دانش پناہ گریٹ !

قولہ: در صورتیکہ دوام اور استمرار عدم رفق اور آفریقہ میں پناہ رفق پر کسی حدیث

سے ثابت نہ ہوا تو احادیثِ عدمِ رفعِ یدین، اُٹھتے و استجابِ رفعِ یدین کو فسوخ نہیں کر سکتی۔

اب استجاب رفیع پر کلام الٰہی ہے۔

اقول: ۱۔ کتابی غلبہ اور مشرور

عالم نویس را هم فرستاد

تسخ کسی میں وقت لگتا ہے

ہم نے تم آپ سے ان غیر وقت خبری میں کسی نص سے آئیے لا رہے ہوں کرنا طلب کیا تھا اس کے

عقائد میں یہ ہے کہ اخیر وقت نبوی میں مسیح موعود کا ثبوت مانگتے ہیں، اعتماد سمجھے کہ قرآن تو ہم

۷۔ ایسی عقل و فہم پر رونا چاہئے۔ یعنی اس کو اتہم کرنا چاہئے،

تہ کو باغ اچھل کر۔۔۔ تک دروازہ چل۔۔۔ لک پھلور، ایک نام کا تیز جین کا سر اور بچہ سرخ

ہوتے ہیں، اور اس کی چال کو مشرق کی چال سے تشبیہ دی جاتا ہے۔۔۔ اٹھیں کروں: ہستیا۔

ترجمہ: اصل آئے نے چکوری چل سنی (یعنی اس کی خواہش کی) تو اپنی چل میں بیروں گیا ۱۵

یعنی نسخ ہی کا یہی ہے اور بالفرض اگر ہوں گی تو مدعی نسخ کو اخیر وقت نبوی میں ثبوت نسخ کی کیا ضرورت ہے؟ مثلاً یہ احکام اخیر وقت نبوی میں منسوخ ہوں اسی کو آپ منسوخ سمجھتے ہیں مگر جو حکام وسط اسلام میں منسوخ ہوئے ہیں ان کو آپ منسوخ نہیں کہتے ہوں گے۔

حق بخلاف القیاس دوام واستمرار عدم نسخ کے ثبوت کی ہم کو کیا ضرورت ہے؟ بلکہ ہم تو ثبوت نسخ ہی کی زیادتی شا کو مسلم سمجھتے ہیں، گناہ سزا، استہ اس دلیل کی ہم کو ضرورت ہے کہ جو احتمال ترک نسخ کو احتمال نسخ پر ترجیح دے دے، سو مجدد اضرائیس احادیث موم ہیں، گناہ سزا پیچیدہ ڈکڑا، اور یہی قیاس ہو جائے گا کہ وہ احادیث فقط عدم فعل کی پر وال نہیں، بلکہ نسخ پرین کے شرک ہوئے کی جانب ایشیر ہیں، اور اس لئے آپ کا یہ جملہ کہ:

”مطابق ترک کرنا ہی علیہ السلام کا کسی سنت کو بھی کسی کے نزدیک نسخ نہیں ہو سکتا۔“

بے نسخ ہے۔

قولہ، مگر اس کو نبوی مضاف رکھو کہ احادیث ترک نسخ پرین میں ترک یعنی عدم فعل پر دل ہے، کیونکہ درباب ترک نسخ پرین جو احادیث کہ منقول ہیں، افعال اس حضرت علیہ السلام یا انصالی صحابہ رضی اللہ عنہم ہیں، بعض اوقات میں جن کا موم اور استمرار آتا آخر عمر نبوی علیہ السلام ہر جزم ثابت نہیں کر سکتے جن اے نسخ ثابت ہو (مٹا)

نسخ پر وال نہیں موجود ہیں | اقول، مجتہد صاحب، کوئی اور ایسی بات کہے تو کہے:

آپ کو باوجود دعویٰ اجتہاد ایسی باتیں کرنا کب نہ چاہی

آپ اگر ترک احادیث دیکھتے تو معلوم ہوتا کہ بعض احادیث ایسی ہیں کہ فقط عدم فعل ہی پر دل نہیں، بلکہ برقراری بعد رواج پر بھی ایشیر ہیں، چنانچہ:

ما أشعر بما أبوداؤد عن مؤمنين بالعسکي
آتاه راعي عبد الله بن الزکریا وحصلی
بحدیث یثرب وکلفه حوین یقوم وحبی
بیرکم وحبین یسجد وحبین یلکحش
القیام فیقوم فیثرب یسجد یسجد یسجد

یعنی زمانہ: کسی زمانہ میں جسے کہ آگے اس کا ذکر آئے گا، وہ واقعہ ہونے کے بعد تو ان پر نسخ

فَاذْكُفْكَ إِلَىٰ أَبِي عِيسَى رَدَّ فَقُلْتُ
 إِنِّي زَايِلْتُ أَبَانَ الْأَنْبِيَاءَ صَلَوَاتُكُمْ أَمَّا
 لَكُمْ بِأَعْيُنِيهَا ، فَوَسَّيْتُ لَهُ هَذِهِ الْإِسْلَامُ ،
 فَقَالَ : إِنِّي أَخْبَيْتُ أَنْ تَنْظُرَ إِلَى صَلَوَاتِ
 رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فَكَيْفَ سَلِمَ فَأَقْبَلْتُ
 بِصَلَوَاتِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ .

(ابوداؤد، ح۱۰ باب افتتاح الصلوة)

کے وقت کھڑے ہو کر اپنے اہل حق سے اشارہ کرنے
 تھے ہمیں اہل بدعتیں عباس رضی اللہ عنہما سے
 گیا اور میں نے عرض کیا کہ میں نے حضرت عبداللہ بن زبیر
 کو اس طرح ناز دے دئے دیکھ لو کسی کو نہ دیکھا تھا میں
 نے ان سے اس اشارہ کر دیا کیا حضرت عبداللہ بن زبیر
 نے فرمایا کہ تم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نذر دیکھو یہ
 قوم بدعتیں دیکھ کر ان کی نازی اقتدار کو

بجلا۔ (۱) اِنْ أَخَذَ الْمُصَلِّينَ بِشَرْطِ لَهْمِ اس جانب پیش ہے کہ اس زمانہ میں بھی ہم رنج
 شایع و فاسق اور رنج پرین مشافرو تلبیل الوجوہ تھا، اور اس سے بظاہر شیخ مفہوم ہوتا ہے
 ورنہ اگر مسنون کو بلا دیکھتے پھر ڈرتے اس زمانہ کے آدمیوں سے خوش ہو سکتا، اور ترک
 رنج کے لئے احتمالی رنج ہی کافی ہے، ہم مدعی رنج نہیں جو دلیل قاطعہ دربارہ رنج ہم کو بھی کافی
 ضرور ہو، کیونکہ امر احتیاطی کے واسطے دلیل احتمالی ہی کافی ہے، کھٹکتے، بالی رہا اوش و عبد اللہ
 بن عباس میں اس سے فقط یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ رنج پرین اصل نبوی ہے، سو فقط اتنی بات میں کسی
 کو کام ہے؟ نایب الالباب حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی رنج کے منکر نہیں گئے، مگر سب
 جانتے ہیں کہ کھٹکتے کو نالی پر ترجیح ہوتی ہے۔
 علیٰ هذا القیاس قول عبداللہ بن مسعود:

رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 قَوْضًا وَكَثْرًا وَكَثْرًا .
 اور قول عبداللہ بن عباسؓ و عبد اللہ بن زبیرؓ و عبد اللہ بن عباسؓ و عبد اللہ بن عباسؓ
 رنج پر دال ہیں، اور اگر کوئی منتخب اقوال فقہاء کا امتیاز نہیں تو فیضان و مشفق ابن ابی حنیبلہ

۱۲۔ جو کہ پہلے بار بھی کیا جاتا ہے کہ ہم مدعی رنج نہیں ہیں، زیادہ سے زیادہ جرات چوکتی ہے ۱۲
 سے اس نے انھوں نے فرمایا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نذر دیکھنا چاہو تو ۱۲ گئے خبیث:
 نہمت کرنے والی، کالی، غمی کرنے والی۔ حضرت ابن عباسؓ تالی ہی تھے کہ وہ رنج کے منکر ہیں جس
 روایت میں رنج کا کثرت ہے، ان کو اس تالی روایت پر تقریر حاصل ہوگی ۱۳ دیکھئے کھاتہ علی عبداللہ بن عباسؓ

و رسالہ امام بخاری و طحاوی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے، بعض احادیث مرفوعہ و موقوفہ و آثار متعدد ہمارے
توسیع مدعا موجود ہیں جن سے بشرط انصاف اولویت عدم رفع ثابت ہوتی ہے، امام بخاری و مسلم
شراح مثنیہ وغیرہ نے بھی ان میں سے بعض نقل کئے ہیں، بوجہ خوف طول نقل کرنے سے معذور ہوں
تپ ان کو ملاحظہ فرمایا لیجئے، مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ ان آثار و احادیث میں اور احادیث ثبوت رفع
میں تعارض حقیقی نہیں، ہاں ان احادیث و آثار اور قیاس جلی میں البتہ تعارض ہے، مگر اہم۔

منظرہ کا قصہ غلی نہیں

علیٰ هذا القیاس آپ نے جو حاشیہ پر یہ تحریر فرمایا ہے کہ:
”تھہ منظرہ امام صاحب و امام آوزاعی و بارہ دفع ین باکل

تصعلی ہے“

آپ کی علمی و انصافی ہے، بہت سے علماء نے اس تھہ کو نقل فرمایا ہے، چنانچہ علامہ عینی نے
بھی جو البسوط منظرہ مذکور کو نقل کیا ہے، آپ کے رفع شبہ کی وجہ سے اس تھہ طویل کو نقل کرنا پڑا
فی البسوط أَنَّ الْأَوْزَاعِيَّ لَقِيَ أَبَا حَنِيفَةَ فِي الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ، فَقَالَ: مَا بَالُ أَهْلِ
الْعِلَاقِ لَا يُزَيِّعُونَ أَثَدِيَّ عِنْدَ الرُّكُوعِ ۚ وَعِنْدَ رَفْعِ الرَّأْسِ مِنَ الرُّكُوعِ ۚ، وَقَدْ حَدَّثَ ثَنِي الزُّهْرِيُّ
عَنْ سَالِمٍ عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ عُمَرَ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ هُمَا ۚ

فَقَالَ: أَبُو حَنِيفَةَ حَدَّثَنِي حَمَّادٌ عَنْ إِبْرَاهِيمَ النَّخَعِيِّ عَنْ عَلْقَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عِنْدَ تَكْبِيرَةِ الْإِفْتِاحِ ثُمَّ لَا يُزَيِّعُ
فَقَالَ الْأَوْزَاعِي: عَجَبًا مِنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَحَدُهُ بِحَدِيثِ الزُّهْرِيِّ عَنْ سَالِمٍ، وَهُوَ
يُحَدِّثُنِي بِحَدِيثِ حَمَّادٍ عَنْ إِبْرَاهِيمَ، فَأَشَارَ إِلَيَّ عَلُوًّا سَنَادَهُ، فَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: ائْتَاكَ
فَكَانَ أَفْقَهُ مِنَ الزُّهْرِيِّ، وَأَمَّا إِبْرَاهِيمُ فَكَانَ أَفْقَهُ مِنْ سَالِمٍ، وَلَوْلَا سَبْقُ ابْنِ عُمَرَ لَقُلْتُ بِأَنَّ
عَلْقَمَةَ أَفْقَهُ مِنْهُ، لَمَّا عَبدَ اللَّهُ فَعَبَدَ اللَّهُ فَرَجَّحَ حَدِيثَهُ بِفَقْرٍ رَوَاهُ فَتَكَّنَ الْأَوْزَاعِي هَذَا اللَّهُ
قُلْتُ لَأَبِي حَنِيفَةَ تَرْجِيحَ آخَرٍ، وَهُوَ ابْنُ عُمَرَ رَوَى الْحَدِيثَ فِي الرُّفْعِ كَانَ لَا يَرْفَعُ

الاعند الاحرام للوجه الذي ذكرنا، انتهى ما في العيني

لہ معنی شرح ہدایہ ۶۶۸ ص ۱۳، بسوط ص ۱۳، مناقب بوقی ص ۱۳، از بوقی بن احمد قی (متوفی ۲۶۸ھ) مناقب کردری
ص ۱۶، از محمد بن محمد المعروف بابن ابزاز الکردری صاحب قنوی برازیہ (متوفی ۸۲۴ھ) کبری ۲۵، فتح القدر ص ۱۶
کفایہ ص ۲۴، اعلال السنن ص ۱۳، مطبوعہ پاکستان میں جامع سانیہ الامامہ سے سند کے ساتھ یہ واقعہ ذکر کیا

ہے، اور سند پر بھی بحث کی ہے ۱۲

(ترجمہ) خبر دے گا کہ امام اوزاعیؒ نے امام ابوحنبلہؒ سے سب حرام میں وفات کی عدم اوزاعیؒ نے یہ بھی کہا کہ بات ہے کہ آپ اوزاعیؒ کو اس کے وقت اور روایت سے اُٹھنے کے وقت دلیل پر نہیں کرتے مگر حضرت زہریؒ نے حضرت سالمؒ سے ابن عمرؓ رضی اللہ عنہ کی یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان دونوں دکنوں میں رشتہ پر کیا کرتے تھے؟

امام حنفیؒ نے فرمایا کہ مجھ سے حضرت قتوبہؒ نے بیان کیا کہ حضرت ابو اوزاعیؒ نے حضرت علقمہؒ کے واسطے سے حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی یہ روایت بیان فرمائی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اکثر قرعہ کے وقت قرعہ پر کیا کرتے تھے، پھر نہیں کرتے تھے۔

امام اوزاعیؒ نے کہا: امام صاحب! تمہیں کہیں آپ کے سامنے زہریؒ کی حدیث سالمؒ کی روایت سے نقل کر رہی ہیں اور آپ حضرت علقمہؒ کی حدیث ابو اوزاعیؒ کی روایت سے نقل کر رہے ہیں، اھلب الام اوزاعیؒ کا اپنی سند کی عمدگی کی طرف اشارہ کرنا تھا، اس پر امام حنفیؒ نے فرمایا: سنئے، لکھو، شہریؒ سے تمہیں خبر تھی کہ ابو اوزاعیؒ نے حضرت سالمؒ سے حدیثیں نقل کی تھیں اور اگر حضرت ابن عمرؓ رضی اللہ عنہما کا تقدیم نہ ہوتا تو یہ بھی کہ روایات حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے بڑے تھے، اور عبد اللہ بن مسعودؓ اور ابو اوزاعیؒ مسعودیؒ ۱ حضرت امام صاحبؒ اپنی سند کے راویوں کا اہل بیت ہیں کہ اپنی حدیث کو راجع فرمایا، حضرت اوزاعیؒ مرسلہ اشرف ناسخ ہیں گئے۔

حدیثی فرماتے ہیں کہ امام حنفیؒ نے زہریؒ کی ایک روایت بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ عبد اللہ بن مسعودؓ فرماتے ہیں کہ حدیث کے راوی ہیں صرف غیر قرعہ کے وقت رشتہ پر کیا کرتے تھے، میں کی ہمدت یہی کہ ایک مجتہد صاحب! آپ کی ہدایت طول تو ہوا ہی ہے، لگے ہاتھ ایک اور روایت پر فرمادے گا! ایک حدیث اور بھی توفیہ مدافع عرض کئے دیتا ہوں۔

حدیث: لا تقوم الاشی کی الا فی سبع مواضع: فی افتام الصلوة، وفی استقبال الکعبۃ الیٰ لیسوا للحدیث، کو روایت عبد اللہ بن عباسؓ فرمادے، عبد اللہ بن عمرؓ بناریؒ وطبرانیؒ وابن ابی شیبہؒ وغیرہ نے فرمایا کہ تو ان کو نقل کیلئے جس سے ظاہر ہے اثر ثابت ہوئے کہ کلمہ تحریر کے سوا باقی مواضع مختلف ہیں، رشتہ پر کیا جاتے، باقی اس حصہ میں لکھ کر کوئی صاحب کلام کرے تو

۱۔ صرف سات موضعوں پر کیا جاتے، نماز کے شروع میں اور نماز کے ختم کے ساتھ آنے کے وقت اور
۲۔ نماز کی پڑھائی کے وقت، یعنی رشتہ پر کیا جاتا ہے، طہورہ پڑھنے میں احتیاط کرنا ہے، نصب الہیہ پڑھا

سمجھو جو کلام کریں، اگرچہ حصر اضافی ہی ہو، مگر ہمارا مطلب جب بھی ان اشارات ثابت ہے۔
بین السجدتین رفع کے لئے | اور یہی ارشاد ہو کہ بعض روایات صحاح سے جو یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ بین السجدتین وغیرہ بھی رفع یدین آپ نے کیا، حالانکہ عند
سخ کون ہے؟ (ایک الزام) | المجموع روہ منسوخ ہے، تو نسخ اس بارے میں آپ کے شرب
 کے موافق کیا ہے؟ ذرا انصاف سے سمجھ کر جواب عنایت ہو، یا آپ بین السجدتین ہی رفع کے منون
 ہونے کے قائل ہیں؟ بالجلد آپ رفع یدین بین السجدتین کو منسوخ فرمائیے، خواہ معمول بہ ٹھہر لئیے، مگر
 سوچ سمجھ کر فرمائیے، اور جو امور آپ نے اس دفعہ میں تسلیم کئے ہیں ان کا بھی لحاظ رکھئے۔
فہم صحابی | باقی آپ کا یہ فرمانا کہ:

”راہ فہم صحابی وہ مقابل حدیث صحیح متفق علیہ کے تحت نہیں (کما تقرری ملاحظہ)“

ترقیل: کَلِمَةُ حَقٍّ اُرِيدَ بِهَا الْبَاطِلُ ہے اول تو یہ فرمائیے کہ یہاں قول صحابی و حدیث صحیح میں تعارض
 ہی کہاں ہے؟ کہنا مَرَّوٌّ جَوَّابٌ قول صحابی کو ساقط الاعتبار رکھتے دیتے ہیں، البتہ اگر کسی حدیث
 سے بقائے سُنَّیْتِ رفع بال تصریح ثابت ہوتا تو جب آپ کا یہ فرمانا بجا تھا، اور جس حال میں کہ عادیث
 رفع سے توقف ثبوت رفع فی الجملہ ہی مفہوم ہوتا ہے، اور بقائے سُنَّیْتِ رفع یدین قیاس علی پرہنی
 ہے چنانچہ مُفَضَّلًا لَدَیْکَ، تو یوں کہئے کہ اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین احادیث صحیحہ کے تو مخالف
 نہیں، ہاں البتہ آپ کے قیاس کے مخالف ہیں، سو اب آپ ہی فرمائیے کہ اگر کسی بے چارہ نے
 اپنے قیاس پر اقوال صحابہ رضی اللہ عنہم اجمعین کو ترجیح دی اور بمقابلہ قیاس اُن اقوال پر عمل کیا
 تو وہ مطعون و ملام کیوں ہو؟ دینی برباد گناہ لازم، اسی کو کہتے ہیں۔

مَعَ لُزَامِ الْاِنْصَافِ سے دیکھئے تو یہ اقوال محض قیاسی نہیں، جو آپ ان کو تحت نہیں سمجھتے، ورنہ
 یہ معنی ہوں کہ بن صحابہ کی رائے رفع یدین کے متروک ہونے کی طرف مائل ہوئی ہے انھوں نے
 فقط عدم فعل نبوی سے رفع یدین کے متروک ہونا سمجھ لیا ہو، اور ظاہر ہے کہ فقط عدم فعل فی الجملہ
 سے کوئی صاحب فہم نسخ نہیں سمجھ سکتا، ہونہ ہو عدم فعل کے ساتھ کوئی امر زائد بھی ہوا ہو گا کہ
 جس سے حضرات صحابہ رضی اللہ عنہم نے ترک رفع و نسخ رفع کو اِشْتِرَاعِ کیا ہے، اور جب یہ ہے

لہٰذا حق بات کا غلط مطلب لیا گیا ہے ۱۲ ۷۵ جیسا کہ بار بار گذر چکا ۱۲ ۷۵ مَقْطُوعُونَ (اسم مفعول) طعن دیا
 ہوا، بدنام، رسوا ——— مَلَامٌ (اسم مفعول) ملامت کیا ہوا ۱۲

تو اس امر میں اقوال صحابہ ضرور معتبر ہونے چاہئیں، خصوصاً بمقابلہ قیاس تو بنظر احتیاط ان اقوال و احادیث پر عمل کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے، اب دیکھئے کہ عبارت ”ادلہ کاملہ“ اگرچہ مختصر ہے، مگر آپ کے ان تمام مژخرفات کے جواب اس میں موجود ہیں، مگر آپ نہ سمجھیں تو اس کا کچھ علاج نہیں ہے۔
 فہم سخن گر نکند مستمع ثقت طبع از متکلم مجوے
 قولہ: اب مجھ کو افسوس یہی رہا کہ آپ نے کوئی حدیث بھی شیخ رافع یدین کی جو صحیح و متفق علیہ ہو بیان نہ فرمائی۔

بہرہ البتی ہی کہتا ہے! | اقول: سبحان اللہ! ہمارے مجتہد صاحب کا طریقہ مباحثہ بھی عجیب ہے، آپ ہی آپ کسی کو مدعی قرار دے لیتے ہیں، اور مطالبہ دلیل فرمانے لگتے ہیں، اب ہم کو بھی اس امر کا بڑا افسوس ہے کہ آپ ”ادلہ کاملہ“ کو بے دیکھے جواب لکھنے کو تیار ہو گئے، آدمی کو چاہئے کہ جیسے بے دیکھے کسی کی تعدیل نہ کرے، ویسے ہی بدون سمجھ جرح کرنے کو بھی مستعد نہ ہو بیٹھے، آپ عبارت ”ادلہ کاملہ“ ملاحظہ فرماتے تو سمجھ جاتے کہ ہم مدعی نسخ ہرگز نہیں، اور نہ ہمارے مطلب کو ثبوت نسخ سے کچھ علاقہ، اور یہ بات ”ادلہ“ میں بالتصریح موجود ہے، اور اب بھی ہم بالتصریح مکرر بیان کر چکے ہیں، مگر آپ کو تو سمجھنے سے کچھ مطلب ہی نہیں، کسی کا کچھ مطلب ہو، آپ تو اپنا ایک خیال جما کر اعتراض کرنا شروع کر دیتے ہیں۔
 ناصح! لے تو ہی فرما کس کو سودا ہے؟ یہ کون اور کی سنتا نہیں اپنی ہی کہتا جاگے ہے!



لے مژخرفات: بناوٹی باتیں، داہیات باتیں ۱۲

لے اگر سامع بات سمجھنے کی کوشش نہ کرے، تو مشکل کی طرف سے طبیعت کی جولانی کی امید مت رکھو ۱۳

۲

آمینؑ بالجہر کا مسئلہ

مذاہب — مدعی کون، مدعا علیہ کون؟ — دوام جہر کا دعویٰ
 نہیں تو سوال لغو ہے — خوش اتحاد و اتفاق! — ثبوت جزئی سے
 جانب مقابل کی نفی نہیں ہوتی — دوام فعل کی دلیل کیوں طلب
 کی گئی تھی؟ — بات میری زبان ان کی — آمین بالجہر تعلیم
 کے لئے تھا — خلاصہ بحث — دعائیں اصل اخفا ہے
 — سوچ سمجھ کر بات کیجیے! —

(۲)

آمین، بالجہر کا مسئلہ

جہری نمازوں میں سورہ فاتحہ کے بعد جہر آمین کہنا سنون ہے یا ستر؟
 احناف اور مالکیہ کے نزدیک ستر کہنا سنون ہے، اور جہر کہنا جائز ہے،
 شوافع اور حنابلہ کے نزدیک جہر کہنا سنون ہے، اور ستر کہنا جائز ہے،
 پس ائمہ اربعہ میں اختلاف اولیٰ اور غیر اولیٰ کا ہے، جواز و عدم جواز کا نہیں۔
 رہے اصحاب ظواہر تو وہ بھی جہر آمین کہنے کے قائل ہیں، مگر تحقیق نہیں ہے کہ
 وہ ستر کہنے کو جائز کہتے ہیں یا نہیں، بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ستر کہنے کو
 جائز نہیں سمجھتے ہوں گے، اسی لئے مولوی محمد حسین صاحب لاہوری نے جو
 اشتہار کے ذریعہ جیلج دیا تھا اس میں دو سراسوال یہ کیا تھا کہ:

”آں حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) کا نماز میں خفیہ آمین کہنا“

اور تہ کاملہ میں اس کے جواب میں لکھا گیا تھا کہ:

”آمین دعا ہے، اور دعائیں اصل اِختفایہ، اور جہر ایک امر زائد ہے، اور جو
 شخص زائد بات کا دعویٰ کرے وہی مُدعی ہوتا ہے، پس سائل کو چاہئے کہ
 روایات صحیحہ صریحہ سے آمین بالجہر ہی کا سنت ہونا ثابت کرے، اور یہ بات
 اُس وقت ثابت ہو سکتی ہے جب دُعا باتوں میں سے کوئی ایک بات ثابت
 کی جائے، یا تو دوام جہر ثابت کیا جائے، یعنی یہ ثابت کیا جائے کہ اُس حضور
 صلی اللہ علیہ وسلم ہمیشہ زور سے آمین کہتے تھے، یہ بات ثابت کئے بغیر جہر کا
 اصل سنت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا، یا کم از کم یہ ثابت کیا جائے کہ اُس حضور

صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی زندگی کی بالکل آخری نماز میں زور سے آمین کہی ہے، تاکہ نسخ کا احتمال ختم ہو جائے۔

حضرت قدس سرہ کی یہ گرفت ایسی مضبوط تھی کہ مقابل چہ می کُشم کی دلدل میں پھنس گیا، کیونکہ آمین بالجہر کے سلسلہ میں جو صحیح روایات ہیں وہ صریح نہیں ہیں، اور جو صریح ہیں وہ صحیح نہیں ہیں، پھر ان سے نہ دوام فعل ثابت ہوتا ہے نہ آخری عمل ہونا معلوم ہوتا ہے، مگر حقیقت مٹانے کے لئے جواب دینا ضروری تھا، چنانچہ مصباح الاولہ میں جواب ان الفاظ سے شروع کیا گیا ہے:

”تم جو آمین بالجہر کہنے والوں کو لامذہب اور بے دین کہتے ہو، اور آمین بالجہر کہنے سے نہایت غیظ و غضب میں آتے ہو حالانکہ فعل یہود ہے الخ“ (ص ۱۱)

حضرت قدس سرہ نے سب سے پہلے اس الزام تراشی کا جواب دیا ہے۔

دفعہ دوم

تمہید | مجتہد صاحب! آپ کے عنوان کتاب سے تو ہم سمجھتے تھے کہ آپ نے اولہ کا ملہ کا جواب لکھا ہے، مگر اب معلوم ہوا کہ برائے نام تو جواب اولہ ہے، پر تحقیقت میں مجموعہ خیالات و توہمات طبع شامی ہے، اور جو آپ کی کتاب کو ملاحظہ کرے گا تو یہ صغٹ مواقع متعدد بلکہ کثیرہ میں پائے گا، اولہ کا ملہ میں ہم نے آمین بالجہر کہنے والوں کو لامذہب و بے دین کب کہا ہے؟ جو آپ ہم سے طالب دلیل ہیں، اور ہم نے آمین کہنے پر کب اظہار غیظ و غضب کیا ہے؟ جو آپ حدیث ابن ماجہ بڑے زور و شور سے مع ترجمہ اردو کے نقل کرنے کو مستعد ہو بیٹھے، ہم نے تو اولہ کا ملہ میں کوئی کلمہ نو، ہم کفر و فسق

لے تفصیل کے لئے اولہ کا ملہ کی تسہیل ملاحظہ فرمائیں ۱۲ لے پُر، لیکن ۱۲ لے سامی: بند، عالی ۱۳ لے صغٹ: کاری گری ۱۴ لے وہ حدیث یہ ہے:

مَا حَسَدَ نَكْمُ الْيَهُودَ عَلَى شَيْءٍ مَّا حَسَدَ نَكْمُ عَلَى آمِينَ (رواہ ابن ماجہ ملازمہ الطبرانی) آمین کہنے پر، لہذا بکثرت آمین کہا کرو

نوٹ:- اس حدیث شریف میں جہڑ آمین کہنے کا کوئی ذکر نہیں ہے، اور نفس آمین سب مسلمان کہتے ہیں ۱۴

سپ کی نسبت لکھا ہی نہیں، سب و شتم، ولعن و طعن، یومنین تو خاصہ فرقہ جناب ہے بجز انچہ اس کا دق نمونہ۔ یہ آپ کی کتاب ہے، بلکہ آمین بالجہر کہنے پر تو آپ کو کسی مقلد نے کبھی بے دین نہ کہا ہوگا اور اگر خواہ مخواہ یہ الفاظ آپ کو پسند آتے ہیں تو کہے جائیے، مگر اوروں کے ذمہ تو تہمت نہ رکھیے۔

ہاں اگر کسی نے کبھی کلمات ضلالت و فسق آپ کی نسبت کہہ دیئے ہوں تو اس کا بُنی کوئی اور امر ہوگا، فعل آمین بالجہر نہ ہوگا، سویوں تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ آپ مقلدین کو جو کہ مؤجد و قائلین رسالت و غیرہ احکام دین میں مشرک بتلاتے ہو، اور ان سے نہایت غیظ و غضب میں آتے ہو، حالانکہ ایسے امور سے خفا ہونا سب جانتے ہیں کہ کس کا کام ہے؟ پھر غضب یہ ہے کہ ایسے مشاغبات کی وجہ سے آپ مُتَقَبِّبَ بافضل المتکلمین ہو بیٹھے، سچ جانے یہ ہم کو تو ایسے مشاغبات کی تردید کرتے ہوئے بھی عام معلوم ہوتا ہے، مگر تحریر کیا کیجئے ۵

ذوق باریک طعناں ہے سراسر یہیں ساتھ لڑکوں کے پڑا کھیلنا گویا ہم کو

تو لہ: ہم آپے اخفائے آمین میں احادیث صحیحہ مرفوعہ کے طالب ہیں جو نقص مرتب بھی ہوں
اخفاء و نسخ جہر جہر۔

اقول: حضرت مجتہد صاحب! افسوس آپ نے اس جواب میں بھی مدعی کون، مدعی علیہ کون؟

مثلاً جواب سابق سوال سائل، و جواب عجیب سے قطع نظر کر کے اپنی تحقیق جدا گانہ شروع فرمادی، اور یہ نہ سمجھے کہ کون مدعی و مشیت ہے اور کون مدعا علیہ و منکر و آپ کی بدولت اس کی تشریح بھی ہم کو ہی کرنی پڑی، اور آپ کی غلط فہمی کا اظہار ضرور ہوا۔

حضرت سائل یعنی مولوی محمد حسین نے ہم سے حُفِیہ آمین کہنے کی دلیل طلب کی تھی، اور حاصل ہمارے جواب کا یہ تھا کہ ہم اس باب میں ایک امر زائد یعنی جہر کے مُنکر ہیں، اور آپ امر زائد کے مشیت ہیں، اس لئے حسب قاعدہ مناظرہ آپ کو دلیل پیش کرنی چاہئے، اور دلیل بھی ایسی کہ مُشکَلَتِ خصم ہو، مُشتمَلِ خلاف نہ ہو یعنی نفس آمین کہنے کے تو آپ اور ہم دونوں قائل ہیں، لیکن آپ وصف جہر اور بڑھاتے ہیں، اور ہم منکر جہر ہیں، اس لئے آپ کو ثبوت جہر کے لئے ایسی دلیل پیش کرنی چاہئے

لہ بُنی: بنیاد ۱۲ ۵ مشاغبات، جمع مشاغبت کی: و اہیات باتیں ۱۲ ۵ بازی گاہ: کلیل کا میدان

طعناں، جمع طعن کی: بچے ۱۲

خوشا اتحاد و اتفاق | اقول: فَمَوْحِبًا بِالْوَفَاقِ! جناب مجتہد صاحب! جس صورت میں آپ دوامِ جہر سے دست بردار ہو چکے، اور اس کو بھی تسلیم کر لیا کہ کسی سنت پر مداومت کرنا سربایہ مدح و ثواب ہے، نہ جائے کُوم و عقاب، تو اب ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جب جہر و اخفار دونوں امرِ آپ سنون سمجھتے ہیں تو پھر ہم سے ہی کیا قصور ہوا جو اخفائے آمین پر یہ غیظ و غضب ہے؟ اگر جہر آمین پر سنت سمجھ کر مداومت کرنا محمود ہے، تو خفیہ آمین کہنے ہی میں جس کی سنیتِ سلم ہو چکی کیا قصور ہے؟ بالجمہ حضرت سائل نے جو ہم سے ثبوتِ جزئی دربابِ اخفائے آمین طلب کیا تھا، سو مجملہً وہ مطلب ہمارا ثابت ہے، آپ تو اس امر میں ہمارے ہی ہمِ صغیر ہیں، مگر اور صاحبوں کی خدمت میں عرض یہ ہے کہ اگر تائیدِ سائل منظور ہو تو پہلے دوامِ جہر کو ثابت کر لیں، ورنہ در صورتِ تسلیم عدمِ دوامِ جہر ————— جیسا آپ نے کیا ہے ————— ثبوتِ ہمارے مُدَّعا کا اظہارِ شمس ہے، اور سوالِ سائل اصل ہی سے باطل ہوا جاتا ہے، چنانچہ معلوم ہو چکا۔

قولہ: اور آپ نے امرِ سنت کے اثباتِ سنیت کا یہ تو خوب قاعدہ نکالا ہے کہ ہر جگہ دوامِ فعلِ رسولِ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم طلب کرتے ہو، بموجبِ آپ کے اس مسلک کے، لازم آتا ہے کہ بہت سی سننِ متفق علیہا کی سنیت جاتی رہے۔

ثبوتِ جزئی سے جانبِ مقابل کی نفی نہیں ہوتی | اقول: جناب مجتہد صاحب! آپ نے بقارِ دوامِ سنیت کا یہ تو نیا قاعدہ نکلیے گھڑا ہے کہ فقط ثبوتِ فعلی یعنی ثبوتِ جزئی سے دوامِ ثبوتِ سمجھ جاتے ہو، بلکہ دوامِ ثبوتِ سنیت کے لئے خلافِ اجماع، فعلِ جزئی کو نفی صریح قطعی الدلالتہ بتلاتے ہو، اور فقط اتنی ہی بات سے اس کی جانبِ مقابل کو باطل اور متروک سمجھتے ہو، یہی وجہ ہے کہ آپ نے رفعِ یدین، و آمین بالجہر کے ثبوتِ جزئی سے اُن کا دوامِ سنیت سمجھ لیا، اور احادیثِ فعلی کو حرج سے فقط ثبوتِ فی الجملہ مفہوم ہوتا ہے، دوامِ سنیت کے لئے نفی قطعی صریح الدلالتہ بتلانے لگے، اور ان کی جانبِ مخالف

لے مَرْحَب، کُشادگی، مسافر کو خوش آمدید کہنے کے موقع پر کہا جاتا ہے "مَرْحَبًا بِكَ" یعنی تم نے کُشادگی پائی ————— وفاق: اتفاق، اتحاد پس مَوْحِبًا بِالْوَفَاقِ کے معنی ہیں: باہمی اتفاق و اتحاد نے کُشادہ جگہ پائی، اور محاورہ میں معنی ہیں: خوش اتحاد و اتفاق ۱۲ لے صغیر: سیٹی، ہم صغیر، ہم آواز ۱۳ لے اظہارِ شمس: آفتاب زیادہ ظاہر ۱۴

یعنی عدم رفع اور اخفائے آمین کی عدم سنیت کے قابل ہو گئے، کما مَرَّ سَابِقًا۔
دوام فعل کی دلیل کیوں طلب کی گئی تھی؟ | انصاف سے دیکھئے تو بموجب قاعدہ ^{مختصرہ} حضور کے بہت سے امور منسوخ نہ

متفق علیہا کا سنون ہونا، اور ان کی جانب مقابل کا متروک ہونا لازم آتا ہے، اور آپ جو بموجب طلب دلیل دوام رفع یدین، وآمین بالجہر یہ سمجھ گئے کہ ہم اثبات سنیت کے لئے دوام فعل کو ضروری سمجھتے ہیں، یہ آپ کی خوش فہمی ہے، اگر آپ کو کچھ بھی سلیقہ معانی فہمی ہوتا تو سمجھ جاتے کہ ثبوت سنیت کے لئے دوام فعل کا ضروری ہونا آپ اور آپ کے قبلہ ارشاد کے کلام سے مفہوم ہونا ہے، اور ہم نے جو دوام فعل آپ سے طلب کیا ہے وہ ثبوت سنیت کے لئے نہیں کیا، بلکہ اس کی جانب مخالف گئے ثبوت عدم سنیت کے لئے۔ جس کے آپ مدعی ہیں۔ دوام فعل آپ سے طلب کیا تھا، کیونکہ یہ دعویٰ جناب، بدون ثبوت دوام فعل ثابت نہیں ہوتا، مگر آئیں ہے آپ کو کہ بدون سمجھ آپ ہم کو ملزم بنانے لگے۔

تفصیل | امراؤں کی۔ یعنی ثبوت سنیت کے لئے دوام فعل کا سائل اور آپ کے کلام سے ضروری سمجھا جانا۔ یہ ہے کہ آپ اور آپ کے مقتدا یعنی حضرت سائل اُن احادیث کو کہ جن سے ثبوت جزئی رفع یدین وآمین بالجہر مفہوم ہوتا ہے، قائلین سنیت عدم رفع یدین و اخفائے آمین کے مقابل بیان کرتے ہیں، سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے یہاں ثبوت سنیت

لے ^{مختصرہ} (اسم مفعول)، گھر ہوا ۱۵ مثلاً آگ پر پکی ہوئی چیز کے کھانے سے وضو کرنا اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے، پس وہ سنت ہونا چاہئے، کیونکہ صاحب مصباح کے نزدیک کسی فعل کے سنت ہونے کے لئے ثبوت جزئی کافی ہے، حالانکہ مامست الذنار سے وضو کرنے کا حکم منسوخ ہے، سنت ہونے کا سوال ہی کیا؟
 ۱۵ کیونکہ جب اصحاب ظواہر رفع یدین اور آمین بالجہر ہی کو سنت کہتے ہیں، اور ان کی جانب مخالف یعنی ترک رفع اور اخفائے آمین کے سنت ہونے کے منکر ہیں، تو اس سے خود بخود یہ بات لازم آتی ہے کہ وہ دوام رفع و جہر کے قائل ہیں، اگر وہ دوام کے قائل نہ ہوتے تو ترک رفع اور اخفائے آمین کو بھی سنت تسلیم کرتے، اور خواہ مخواہ شہاد شائع نہ کرتے ۱۵ تمام نسخوں میں (کے) کی جگہ (یعنی) ہے، تصحیح ہم نے اپنے خیال سے کی ہے ۱۵ یعنی دوام جہر کا ثبوت اس لئے طلب نہیں کیا گیا تھا کہ اس کے بغیر جہر سنت نہیں ہو سکتا، بلکہ یہ طالب جہر کی جانب مخالف کے سنت نہ ہونے کو ثابت کرنے کے لئے تھا۔
 کیونکہ جب وہ جہر کا دوام ثابت کریں گے جب ہی تو اخفائے آئین نہ ہونا۔ جس کے اصحاب ظواہر مدعی ہیں۔ ثابت ہوگا ۱۵

کے لئے دوام فعل ضروری ہے، ورنہ قائلین عدم رفع و اخفائے آمین کے مقابل میں احادیث مذکور کا بیان کرنا بالکل فضول ہے، کیونکہ ثبوت جزئی رفع یدین و جہر آمین اسی کے مقابل میں بیان کرنا چاہئے کہ جو سلب کئی رفع و جہر یعنی ایجاب کئی عدم رفع یدین و اخفائے آمین کا قائل ہو، اور ایجاب کئی اُمُرُنْ مَذْکُورِین کا جب ہی مسلم ہو سکتا ہے کہ سنت کے ثبوت کے لئے دوام فعل کو ضروری کہہا جائے، اب دیکھئے کہ اثبات سنت کے لئے دوام فعل ہمارا قول ہے، یا آپ اور آپ کے مرشد صاحب کے بیان سے لازم آتا ہے؟

باقی رہا امرثانی یعنی ہم نے جو آپ سے دوام فعل، اُمُرُنْ مَذْکُورِین میں طلب کیا تھا وہ ثبوت سنت کے لئے نہ تھا، بلکہ ثبوت عدم سنتِ جانب مخالف کے لئے تھا۔ اس کی تشریح یہ ہے کہ خلاصہ سوال سائل دربارہ رفع یدین و آمین بالجہر یہ تھا کہ عدم رفع و اخفائے آمین دونوں امر غیر مسنون ہیں، اور ان اُمُرُنْ کا مسنون ہونا ہم مسلم نہیں رکھتے جب تک کہ قائلین سنتِ اُمُرُنْ ثبوت کامل نہ پہنچائیں، اور ان کی جانب مقابل مسنون ہے، اور ان کی عدم سنتِ ادیانِ مقابل کے ثبوت سنت کی دلیل احادیث ثبوت رفع یدین و آمین باجہر ہیں چنانچہ آپ نے بھی مُفَصَّلًا اس کتاب میں بیان کیا ہے، اور حاصل جواب یہ تھا کہ عدم رفع و اخفائے آمین کی عدم سنتِ جب ہی ثابت نہ مل سکتی ہے کہ جب پہلے رفع و جہر کے باب میں دوام فعل مسلم مانا جائے، ورنہ ثبوت جزئی جانب واحد سے دوسری جانب کا بالکل مرفوع ہو جانا لازم نہیں آتا، غایتِ ثانی التَّائِبُ نَفْعُ جَزْئِ

لہ مطلب یہ ہے کہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت وائل بن حجرؓ کی حدیثوں سے جو رفع یدین اور آمین کا جہر اُکھانا ثابت ہوتا ہے وہ جزئی ثبوت ہے یعنی اُن میں بیشکی کا تذکرہ نہیں ہے، ان حدیثوں کے ذریعہ انہی لوگوں کو الزام دیا جاسکتا ہے جو رفع و جہر کا بالکل انکار کرتے ہوں، اور ترک رفع و اخفائے آمین ہی کو دائمی عمل کہتے ہوں، جبکہ صورتِ حال ایسی نہیں ہے اور اصحابِ ظواہر رفع و جہر کو ہی سنت کہتے ہیں، عدم رفع و اخفائے آمین کا ثبوت جزئی بھی نہیں مانتے، اس لیے یہ بات اُسی صورت میں معقول ہو سکتی ہے جبکہ وہ رفع و جہر کے دوام کے قائل ہوں پس رفع و جہر میں سنت کا انحصار کر کے دوام کے دعوے دار تو وہی ہو گئے، لہذا ان سے دوام کی دلیل طلب کرنا کیوں بی جہت بات ہے؟ ۱۱۹

لہ اُمُرُنْ مَذْکُورِین یعنی رفع و جہر ۱۲۰ لہ مطلب یہ ہے کہ حدیث ابن عمرؓ اور حدیث وائل بن عمرؓ سے ترک رفع و اخفائے آمین کی جانب آخر کار صرف جزئی ثبوت ہوتا ہے، اور اتنی بات ترک رفع و اخفائے آمین کے سنت ہونے میں کوئی اشکال پیدا نہیں کر سکتی، کیونکہ سب لوگ اس بات کو مانتے ہیں کہ سنت وہ ہے جس کو کبھی کبھی چھوڑ بھی دیا گیا ہو، اور اس کی جانب آخر پر عمل کیا گیا ہو ۱۲۱

قولہ : اور در صورتیکہ احادیثِ اخفاء دوامِ اخفاء پر دال نہیں، اور آخری وقت میں بھی اخفاء پر کوئی حدیث دلالت نہیں کرتی تو سنتِ جہر ثابت رہی، اور چونکہ سنت میں احیاناً ترک بھی ہوتا ہے، اس لئے احادیثِ جہر کی احادیثِ اخفاء اور ترکِ جہر کی معارض نہ ہوئیں۔

اقول : مجتہد صاحب ! اس آپ کی تمام تقریر سے تو ہمارا مطلب باتِ میری زبان ان کی ! ثابت ہوتا ہے، کیونکہ سائل نے ہم سے فقط اخفاء سے آمین کا ثبوت

طلب کیا تھا، سو اس کو آپ نے خود تسلیم کر لیا، چنانچہ اس دفعہ کے شروع میں آپ دوامِ جہر سے دست بردار ہو چکے، اور اب بھی آپ اخفاء فی الجملہ کے مقرر ہو، اور احادیثِ جہر اور اخفاء کو آپ متعارض نہیں فرماتے، تو ثبوتِ اخفاء آپ کی زبان سے کمرِ ثبات ہو گیا، اور بروئے سوالِ سائل فقط اتنی ہی بات کی جواب دہی ہمارے ذمہ پڑتی، اور دوامِ اخفاء کے نہ ہم مدعی، نہ ہمارا مطلب اس پر موقوف، جو آپ خواہ مخواہ دلیلِ دوامِ اخفاء و نسخِ جہر طلب کرنے کو آمادہ ہوں، ہاں محض یہی کہ کچھ علاج نہیں۔

امینُ بالجمہرِ تعلیم کے لئے تھا | باقی آپ کا فعل کہ جہر کو سنیت پر محمول کرنا اور اخفاء کو بیانِ جواز پر سراسر محکم اور منہ زوری ہے۔ اول تو یہ دعویٰ ہم

بھی کر سکتے ہیں کہ اخفاء سے آمین سنتِ مقصود ہے، اور چونکہ امرِ سنون کے لئے ترکِ احیاناً ضروری چاہئے اس واسطے کبھی جہر بھی کر لیا۔ دوسرے یہ کہ آپ کا تو یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے، اور ہمارا دعویٰ بدین وجہ مؤید ہے کہ جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دربارہ صلوٰۃ ظہر و عصر نسبت بعض آیات، جہر منقول ہے، ایسے ہی احادیثِ جہر میں بہ نسبتِ آمین، جہر مودی معلوم ہوتا ہے، جیسا ان آیات میں ثبوتِ جہر ثابت ہوتا ہے، ایسا ہی آمین میں بھی فقط ثبوتِ جزئی مفہوم ہوتا ہے، پھر اس ترجیحِ بلا مرجح کی کیا وجہ کہ صلوٰۃ ظہر و عصر میں تو اس جہر کو خلافِ اصل قرار دیا جائے، اور فقط تعلیم و تلقین پر محمول کیا جائے، اور آمین میں جہر کو اصل قرار دیا جائے، اور اخفاء کو بیانِ جواز کے نیچے داخل کیا جائے؟ سبحان اللہ! دعویٰ بلا دلیل بھی آپ ہی کا حصہ ہے، اگر کوئی اجتہاد ہے تو ضرور آپ صلوٰۃ بسترہ میں بھی گا ہے گا ہے جہر کرتے ہوں گے، بلکہ جہر کو سنیتِ مقصودہ اور ترکِ بیانِ جواز پر حمل فرماتے ہوں گے۔

پھر تعجب ہے کہ ہم تو آپ پر لے دے کرنے سے رہے۔ آپ اُلٹے ہم کو دھمکاتے ہیں، ہم تو بایں وجہ کہ اس قسم کے مسائل اختلافیہ میں کہ جس میں ہر جانب ایک حکمِ غصیر اکابرِ دین کی رائے گئی ہو۔ بولنا اور اپنی تحقیق کو قولِ فیصل سمجھنا اپنے حوصلہ

وَلَا غَائِبًا۔ جو اسی جانب مشیر ہیں۔ آمین میں اخفاء اصل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ آمین بھی ایک دعا ہے، تو بتقدیر جو مذکورہ آپ خلاف اصل کے مدعی ہیں، اس لئے اول ثبوت کامل لائیے، پھر ہم سے جواب طلب فرمائیے۔

دعا میں اصل اخفاء ہے | ہماری اس تقریر کے بعد یہ امر بھی ظاہر ہو گیا کہ آپ نے جو نسبت حدیث شریف ”رَأَيْتُكُمْ لَا تَدْعُونَ أَحَدًا وَلَا غَائِبًا“ تقریر طویل بے سوچے سمجھے بیان کی ہے بالکل لغو ہے، ہم نے کب یہ دعویٰ صراحۃً یا ضمنًا کیا تھا کہ یہ حدیث دربارہ آمین ہے، جو آپ نے بڑے زور شور سے حدیث مذکور کو من اول ذلک الی آخرہ نقل فرمایا، اور لغات کی سند بیان کی، ہم نے تو فقط حدیث مذکور کو اتنی تائید کے لئے نقل کیا تھا کہ اس سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ اگرچہ میں اخفاء اصل ہے۔ چنانچہ لفظ ”وَلَا تَدْعُونَ“ بشرط فہم اس پر شاہد ہے، لیکن آپ کو تو اعتراض کرنے کا اُردھ شوق ہے، آپ کی بلا سے صحیح ہو یا غلط۔ اور یہی مطلب آیت مذکورہ کا ہے۔

سوچ سمجھ کر بات کیجئے | اب دیکھئے! یہ آپ کی فہم کا قصور ہے یا ہمارا؟ آپ ہم کو نصیحت فرماتے ہیں کہ سوچ سمجھ کر بات کیا کیجئے، خدا معلوم آپ کی مراد

اس سوچنے سے کیا ہے؟ شاید یہ مراد ہو کہ جواب بہت عرصہ کے بعد دینا چاہئے، غلط ہو یا صحیح، چنانچہ آپ کے جواب اذ میں اس پر عمل کیا ہے، مگر اہل فہم سے پوچھئے تو یہی کہیں گے کہ جواب صحیح دینا چاہئے، جلدی ہو سکے یا دیر میں، کیونکہ مطلب تو صحت سے ہے، بلکہ جلد ہو اور صحیح بھی ہو تو اور بھی عمدہ بات ہے، اور فقط دیر ہو اور جواب غلط دیا جائے، یہ اور بھی بُرا ہے، سو اذ نہ کاملہ کے دلائل کو تو دیکھئے! کتنے مستحکم ہیں! اگرچہ بہت جلدی لگتی گئی، اور حضور کے دلائل کتنے پورچ ہیں! اگرچہ ایک مدت میں اقسام کو پہنچے، اس لئے عاقل کو چاہئے کہ صحیح بات منہ سے نکالے، یہ نہ چاہئے کہ ہر ایک امر کا جواب دینے کو مستعجل ہو، اور غلط صحیح سے قطع نظر کر لے۔

ہر یک را بر سمار بر دوختن بہ از گفتہ، و گفتہ را سوختن

۱۲۔ اول سے آخر تک ۱۲ علامتی ۲۱ شرح بخاری میں حدیث شریف کا خلاصہ یہ بیان کیا ہے کہ بلند آواز سے ذکر

کرنا اور دعا کرنا مکروہ ہے (یعنی ص ۲۳۴ ج ۲)

۱۳۔ بیکل سے منہ سی لینا بہتر ہے بولنے سے: اور پھر بولے ہوئے کو خاکستر کر دینے سے! ۱۳

۳

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

مذاہب فقہاء — صحیح ابن خزمیہ کی روایت علی صدرہ کی سند کا حال
 زیر ناف کی روایت مُصَنَّف ابن ابی شیبہ میں ہے؟
 احادیث تحت السُّرَّہ و فوق السُّرَّہ میں تعارض نہیں — تَوْشِعْ و تعیم
 کا مطلب — تَوْشِعْ مُسَلَّم تو سوال مہمل — قیاس سے ترجیح
 حدیث قوی تاخ اور حدیث ضعیف منسوخ کب ہوتی ہے؟ (اہم بحث)
 — حدیث تحت السُّرَّہ اور اس کی صحت کا دعویٰ —
 علقتہ بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے — تقلید کس
 کی منوع ہے؟ — غیر مقلد بھی مقلد ہیں مگر کس کے؟
 — ائمہ اربعہ کی تقلید بحیثیت مفسر دین ہے —
 امام طحاوی کے قول کا مطلب — کلام طحاوی کے ایک
 اور معنی — آج کے مجتہد

۳

نماز میں ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟

مالکیہ کے نزدیک فرض نماز میں مستحب یہ ہے کہ دونوں ہاتھ پھڑورے جائیں، باندھے نہ جائیں، باقی تینوں ائمہ کے نزدیک ہاتھ باندھنا مسنون ہے، مگر خفیہ کے نزدیک مردوں کے لئے ناف کے نیچے ہاتھ باندھنا سنت ہے، اور عورتوں کے لئے سینہ پر، شوافع کے نزدیک سینہ کے نیچے، ناف کے اوپر ہاتھ باندھنا مستحب ہے، اور امام احمد رحمہ اللہ سے تین روایتیں ہیں: ناف کے نیچے، ناف کے اوپر، اور دونوں جگہ باندھنے کی گنجائش ہے، البتہ مثنوں میں جو قول لیا گیا ہے وہ ناف کے نیچے باندھنے کا ہے۔

اس کے بعد جاننا چاہئے کہ ہاتھ باندھنے کے سلسلے میں تو صحیح روایات موجود ہیں، مگر ہاتھ کہاں باندھے جائیں؟ اس سلسلے میں کوئی صحیح مرفوع روایت نہیں ہے، سینہ پر ہاتھ باندھنے کی سب سے بھی روایت وہ ہے جو صحیح ابن خزیمہ (۲/۲۳۱) میں اس طرح ہے۔

عَنْ أَحْمَدَ بْنِ أَبِي طَاهِرٍ، نَا ابوبَكْرٍ، نَا ابوموسى، نَا مَوْكَلٌ، نَاسَفِيَانِ عَنْ عاصِمِ بْنِ كَلْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُمْنَى عَلَى يَدِهِ الْيُسْرَى، عَلَى صَدْرِهِ.

مگر علامہ ابن القیم نے "اعلام الموقعین" (ص ۱۶۲) میں لکھا ہے کہ "عَلَى صَدْرِهِ" کی زیادتی صرف مؤثِّل (مروان بن محمد) بن اسماعیل کی

روایت میں ہے، کسی اور روایت میں یہ زیادتی نہیں ہے، جبکہ اس روایت کو حضرت وائلؓ سے عُلیب کے علاوہ حضرت وائلؓ کے دونوں صاحب زادے عُلقمہ اور عبد الجبار بھی روایت کرتے ہیں، اور عاصم سے سفیان ثوری کے علاوہ زائدہ، عبد الواحد، زہیر بن معاویہ، شعبہ، کثیر بن المنکدر، عبد اللہ بن ابی اسود بھی روایت کرتے ہیں، اور سفیان ثوری سے مؤمل کے علاوہ عبد اللہ بن الولید بھی یہ حدیث روایت کرتے ہیں، مگر کسی کی روایت میں یہ زیادتی نہیں ہے، صرف مؤمل کی روایت میں یہ زیادتی ہے، اور مؤمل کو امام بخاریؒ نے منکر الحدیث کہا ہے، امام بخاری علیہ الرحمۃ جرح میں بہت ہلکے الفاظ استعمال کرتے تھے، چنانچہ کہا گیا ہے کہ امام بخاری جس راوی کے بارے میں منکر الحدیث کہہ دیں، اس سے روایت جائز ہی نہیں ہے، اور متعدد حضرات نے اُن کو دُکثیر الخطا کہا ہے، اور اس کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ انھوں نے اپنی کتابیں دفن کر دی تھیں، اور یادداشت سے روایتیں بیان کرتے تھے، جس کی وجہ سے ان کی روایتوں میں بہت زیادہ غلطیاں پیدا ہو گئیں۔

نوٹ: اس روایت کو حضرت وائلؓ سے ان کی اہلیہ اُمّ یحییٰ، پھر ان سے ان کے لڑکے عبد الجبار، پھر ان سے ان کے لڑکے سعید بن عبد الجبار، پھر ان سے ان کے بھتیجے محمد بن جُحَرن عبد الجبار بھی روایت کرتے ہیں، یہ سب دُکثرت میں ہے، مگر چونکہ محمد کی اپنے چچا سے روایتیں منکر ہوتی ہیں، اور اُمّ یحییٰ مہجول ہیں، اس لئے یہ روایت متابعت کے قابل بھی نہیں ہے۔

اور زیر ناف ہاتھ باندھنے کی مرفوع روایت وہ ہے جو مُصَنَّف ابن ابی شیبہ سے نقل کی جاتی ہے، مگر مُصَنَّف کے مطبوعہ نسخہ میں اس روایت میں ”مُحْتَمَلُ السَّوَرَةِ“ کا لفظ نہیں ہے، کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ کسی کا رستانی کے نتیجہ میں مُصَنَّف کی روایت سے یہ لفظ غائب ہوا ہے، کیونکہ بعض معتمد حضرات نے مُصَنَّف میں اس لفظ کو دیکھا ہے۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ

۱۵ تفصیل کے لئے دیکھئے الجوہر النقی علی سنن ابی یحییٰ ص ۲۲، بذل الجہود ص ۲۲ مطبوعہ سہارنپور ۱۲

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے بذل الجہود ص ۲۳ مطبوعہ سہارنپور ۱۲

ناقل اول سے تسامح ہوا ہو، کیونکہ مصنف ابن ابی شیبہ میں یکے بعد دیگرے حضرت وکیع کی دو روایتیں اس طرح درج ہیں:

حدثنا وکیع، عن موسیٰ بن عُمَیْر، عن عَلْقَمَةَ بنِ وائِل بنِ حُجْوَعْنِ اَبِیْہ قال: رَأِیْتُ النَّبِیَّ صَلَّی اللہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ وَضَعَ یَمِیْنَتَہُ عَلٰی شِمَالِہُ فِی الصَّلٰوۃِ حدثنا وکیع، عن ربیع، عن ابی مَعْشَرٍ، عن ابراہیم، قال: یَضَعُ یَمِیْنَتَہُ عَلٰی شِمَالِہُ فِی الصَّلٰوۃِ نَحْنُ الشُّرَکَہُ (منہج مطبوعہ سلفیہ بمبئی سنہ ۱۳۹۹ھ)

چونکہ پہلی حدیث کے بعد متصلاً حضرت وکیع کی دوسری روایت بیان کی گئی ہے، جو حضرت ابراہیم رضی اللہ عنہ کی روایت کا قول ہے، اور اس میں "نَحْنُ الشُّرَکَہُ" کا لفظ ہے، اس لئے بہت ممکن ہے کہ ناقل اول کی نظر چمک گئی ہو، اور بجائے پہلے متن کے دوسرا متن نقل ہو گیا ہو اور پھر نقل و نقل چلتی رہی ہو۔ خلاصہ یہ کہ محل وضع کے سلسلہ میں کوئی مرفوع روایت ثابت نہیں ہے اس لئے مسئلہ کا مدار اقوال صحابہ و تابعین اور قیاس پر ہے، جتنا سچہ در مختار میں کوئی مرفوع حدیث دلیل میں ذکر نہیں کی ہے، بلکہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا قول دلیل میں پیش کیا ہے، اور فتح القدیر میں قیاس سے ترجیح دی ہے، فرماتے ہیں:

فصار الثابت هو وضع الیْمَنِ علی الیْمَنِ، وکونہ تحت الشُّرَکَہِ اَوْ الصَّدْرِ — کما قال الشافعی — لَمْ یَثْبُتْ فِیْہِ حدیثٌ یُوجِبُ العملَ، فِیْحالَ علی المعہود من وضعها حالَ قَصْدِ التعظیمِ فی القیام، و المعہودُ فی المشاہد منہ تحت الشُّرَکَہِ

(فتح القدیر ص ۲۴۹) ہے (پس ہی اولی ہوگا)

دفعہ سوم

قولہ: آپ ہر سوال کے جواب میں فقط ایک بات فرماتے ہیں، اور بار بار مکرر سکر ہی عبارت

لاتے ہیں۔ **عین خوبی کی بات** | اقول: آپ بھی ہر دفعہ میں اُسی کا جواب دینے کو مستعد ہوتے ہیں مگر افسوس حضور سے جواب نہیں ہو سکتا، مجتہد صاحب! ایک قاعدہ ایسا بیان کر دینا کہ سب جگہ کارآمد ہو، اور مخالف کو ساکت کر دے عین خوبی کی بات ہے، نہ جلے طعن، البتہ قابل طعن و ملامت تو یہ امر ہے کہ ایک بات کا مکرر سکر جواب دے، اور پورا نہ ہونے پائے، بلکہ اُٹا آپ ہی مُلزم بننا پڑے، چنانچہ دونوں دفعہ سابقہ میں ثابت ہو چکا، اور اس دفعہ میں بھی ان اشارہ اللہ تعالیٰ ظاہر ہو جائے گا۔

قولہ: مجھ کو آپ کی اس بات پر ایک حکایت یاد آئی، جو کسی ظریف نے آپ جیسے پر فرمائی ہے۔ **ایک حکایت** | اقول: مجھ کو بھی آپ کے اس اعتراض کرنے پر ایک حکایت مطابق حال جناب یاد آئی منقول ہے کہ نواب سعادت علی خاں نے ایک مجتہد شیعی مذہب سے کہ اُن کا نام ولد ار علی تھا، یہ استفسار کیا کہ کلام اللہ کے بے اصل اور مُحَرَّف ہونے کی۔ جس کے حضرات شیعہ قائل ہیں۔ کیا دلیل ہے؟ مجتہد صاحب نے فرمایا کہ دلائل تو بہت ہیں، مگر عمدہ دلیل یہ ہے کہ کلام اللہ موجود فی زمانہ میں اکثر آیات و احکام و دلائل مکرر سکر مذکور ہیں، اور ایک امر کو مکرر سکر بیان کرنا خلاف شان خداوندی ہے۔

نواب سعادت علی خاں نے کہا کہ آپ کا یہ ارشاد قابل تسلیم نہیں، کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ انسان اشرف المخلوقات ہے، باوجود اس کے ہاتھ پاؤں چشم و گوش وغیرہ اعضاء مکرر اس میں موجود ہیں، اور اس تکرار کو موجب نقص کوئی نہیں کہتا، اور مخالف شان خداوندی کوئی نہیں سمجھتا، یہ کہ مجتہد صاحب خاموش ہو رہے،۔۔۔۔۔ بعینہ ایسا ہی اعتراض آپ کا ہے، کیوں نہ ہو؟ آخر آپ بھی تو اسی صدی کے مجتہد ہیں، یوں فرق مراتب ہوا ہی کرتا ہے۔

نقارت خاصہ اور اولیائت میں ہے کیا حق وہی فتنہ ہے، لیکن یاں فرما سانچہ میں مؤلف نے
تھنے (دوسرے اور کے)! اس کے بعد وہ آپ نے حدیث مالک بن انسؒ و ابو داؤد و نسائی
 کے حوالہ سے لکھی ہے، آپ کی خوش ہنسی پر گواہ بخاری، امام آپ سے بار بار عرض کئے جاتے تھے کہ
 ہم جس بات کے منکر ہیں اس کو ثابت کیجئے، اور دوسرے قصوں سے کیا مطلب؟ آپ تو ارادہ کاملہ کا
 جواب گیتے ہیں، اس کی عبارت کو تو دیکھ لیا کیجئے، تاکہ سوال و جواب میں مطابقت کو رہے سوال
 دیگر جواب دیکھ لیتے ہو۔

بہت شے سے گھبرا دیکھئے! ہم نے آپؐ کو حدیث طلب کی تھی کہ جس سے زیرِ ناز کے سوائے
 اور کسی نہ ہم پر ہاتھ پڑھنے کا ثبوت دائمی ہو تا جو باوجود شیخ و تعمیم لکھی ہو، اور بلکہ یہ بھی صراحت لکھ دیا
 تھا کہ اگر آپ کے پاس کوئی حدیث سوائے زیرِ ناز اور کہیں ہاتھ پڑھنے کی ہے، تو وہ تعمیم صحت
 و اتفاق صحت جو آپ کے یہاں عمل کے لئے شرط ہے، اس بات کو اذکار ثابت فرمائیے کہ وہ حدیث
 اصولیہ زیرِ ناز ہاتھ پڑھنے کی نسبت کیونکر معارض ہے؟ جو حروف گواہ ہیں۔

لے حضرت مالک بن انسؒ میں یہ غلطی نہ ہو، کا کلمہ ہے، صرف صحیح ابن کثیرؒ میں ہے، لیکن حدیث ابو داؤد
 شریف صحیح ابن کثیرؒ و ابوداؤد، انکس استقراء القلوة میں لکھی ہے، اور نسائی شریف صحیح ابی حاتم
 الدیلمی و ابن النعمان فی القلوة، کتاب الاقتصار میں لکھی ہے، مگر دونوں میں غلطی کا کلمہ نہیں ہے، اور
 صحیح ابن کثیرؒ پر اس نام سے صحیح ہے، تحصیل کے لئے دیکھئے فتح المغیث، اور اقوال الفاضلین علی تعلیل شیخ ابی حاتم
 نے حضرت خدیجہؓ سے روئے اور کلام میں سنا کہ سے کہ وہ قائل ہیں کہ کسی ایک بات کو ثابت کرنے کا مطلب یہ تھا
 یا تو زیرِ ناز کا کلام اور کسی اور جگہ ہاتھ پڑھنے کا اور ثابت کرے، جیسا زیرِ ناز ہاتھ پڑھنے کی حدیث کی تھی یا جی
 ہے، اگر وہ بات ثابت نہ کی جاسکے تو کوئی خاص اس حدیث میں کرے، جیسا کہ کوئی خاص اس حدیث میں کرے
 جس سے ثابت ہو تا جو کہ ان زیرِ ناز ہاتھ پڑھنے کا کلام اور دونوں طریقہ اختیار ہے تو احسان کی زیرِ ناز ہاتھ پڑھنے
 کی تخصیص غلط ہے کہ اگر اس کوئی حدیث نہیں ہے۔ ————— چو حضرت خدیجہؓ سے روئے سنا کہ سے دونوں کا
 مطالبہ کیا تھا کہ وہ شیخ ابی حاتمؒ کی روایت کی صحت ثابت کرے، لیکن وہ صحت کا مطلب ہے، جو اس روایت میں صحت نظر
 کہ روایات میں تمام روایتیں ثابت کرے، تب کہیں ترجیح کا کوئی نام ہے، مگر دونوں روایتیں سنا کہ سے ہے، اگرچہ میں
 نے حدیث میں سے روایت کر کے یہ ایک قلم کے قوش و قسیم کا انوکھا کلمہ کی تصحیح کی تھی، یہی ایک کلمہ
 کی روایت کو بھی صحیح کہتا ہے، دونوں پر عمل دوست ہے، حضرت خدیجہؓ نے اس کے اس قرائے کو ہی لکھا تھا۔

مگر آفریں باد! کہ آپ نے ان تمام امور و مطالبات سے قطع نظر فرما کر طولی لاطالی شروع کر دیا، بروئے عقل و انصاف تو آپ کو یا تو وہ احادیث جو ثبوت دائمی تحت الشترہ کے خلاف پر دال ہیں، یا توسع و تعمیم ان سے نکلنا ہو، پیش کرنی تھیں، ورنہ جو ہم نے آپ سے مطالبات کئے تھے ان کا بے جا ہونا مدلل بیان کیا ہوتا، نہ یہ کہ ان تمام امور سے اعراض فرما کر جس امر کے ہم خود قائل ہیں، بلکہ کوئی بھی منکر نہیں، ثابت کرنے بیٹھ گئے، آپ نے جو حدیث بڑے زور و شور سے نقل فرمائی تھی، نہ ثبوت دائمی غیر زیر ناف پر دال، نہ اس سے توسع و تعمیم نکلی، نہ حدیث تحت الشترہ کے خلاف و معارض، پھر خدا معلوم ہمارے مقابلہ میں کیوں پیش کی جاتی ہے؟ آپ تو ہم کو اس حدیث کے بھر دے پر علماء سے شرتا تے تھے، آپ کو عقل و حیا ہو تو آپ کو تمام اہل عقل سے شرمانا اور ان کے روبرو نادم ہونا چاہئے، فضلاً عن العلماء والفضلاء!

علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ حوالہ بھی ————— سفر السعادت میں ہے: ”دست راست بر دست چپ نہادے، برابر سینہ در صحیح ابن خزیمہ ہم جہیں ثابت شدہ انتہی“ ————— مثل حوالہ سابق آپ کے مفید نہیں، چنانچہ ظاہر ہے۔

قولہ: اب جن احادیث سے رکھنا ہاتھوں کا زیر ناف ثابت ہو گا جب تک تصحیح بخاری صحیح نہ ہوں گی، معارض اس حدیث کے نہیں ہو سکتیں، بلکہ ترجیح اسی حدیث صحیح کو رہے گی، کما تقدّر فی الاصول و سیاقی۔

احادیث تحت الشترہ و فوق الشترہ میں تعارض نہیں | اقول: مجتہد صاحب! معارض کا کون قائل ہے؟ جو آپ تعارض رفع کرنے کے در پے ہیں، باقی آپ کا یہ کہنا کہ ————— ”احادیث تحت الشترہ کا ثبوت جب تک احادیث صحاح سے نہ ہو گا، ترجیح اسی حدیث کو رہے گی“ ————— جب ہی صحیح ہو سکتا ہے کہ احادیث تحت الشترہ و فوق الشترہ کو معارض مانا جائے، اور اگر کوئی اس باب میں توسع و تعمیم کا قائل ہو، جیسا بعد فراغ نماز و اہنی یا بایں جانب پھر کر بیٹھ جانے میں احادیث مروی ہیں، اور سب نے اس کو توسع و تعمیم پر حمل کیا ہے، اور چنانچہ امام احمد

۱۵ یعنی صحیح ابن خزیمہ والی روایت ۱۴ شرمنا، شرمندہ کرنا، ذلیل کرنا ۱۲

۱۳ حدیثوں کے لئے دیکھئے ابن ماجہ شریف، باب الانصراف من الصلوٰۃ، کتاب آفات الصلوٰۃ ص ۳ مصری ۱۲

۱۴ امام احمد رحمہ اللہ کی ایک روایت ان کے مذہب کی معتبر کتاب بخاری ابن خزیمہ ص ۱۵۱ میں ہے کہ (باقی ص ۱۵۱ پر)

بعض محققین متاخرین ہاتھ باندھنے میں بھی تعیم ہی کے قائل ہوئے ہیں، تو پھر فرمائیے یہ آپ کی ترجیح کہاں جاتے گی؟ کیونکہ اس صورت میں دونوں حدیثیں معمول بہ رہیں گی، ایک پر عمل کرنا اور دوسری کو ترک کرنا غلط ہو جائے گا، باقی احادیث زیرِ نفاذ کی صحت و عدم صحت کا حال جب آپ تحریر فرمائیں گئے جب ہی ہم بھی کچھ عرض کریں گے، اور آپ کی حدیث دانی کی داد دیں گے۔

قولہ : اور اگر بالفرض آپ تصحیح بھی ان احادیث کی بحیلہ وحوالہ مٹا ہاشم سندى و ملا قائم سندى فرمائیں گے، تو بھی ہمارا مطلب یعنی توسیع و تعمیم جس کی نسبت آپ احادیث طلب فرماتے ہیں حاصل ہے۔

تَوْشِعٌ وَعِیمٌ کا مطلب | **اقول:** تَوْشِعٌ وَعِیمٌ تو آپ کیا خاک ثابت کریں گے؟ کیونکہ ہم نے احادیثِ ثبوت تَوْشِعٌ وَعِیمٌ طلب کی تھی، تو یہ مطلب تھا کہ کوئی حدیث خاص جس سے یہ ثابت ہوتا ہو کہ ہاتھ زیرِ ناف باندھو، یا زیرِ صدر باندھو دونوں طرح اختیار ہے، اگر ہو تو لائیے، اور دُشَل کی جگہ بیٹھ لے جائیے، ورنہ پھر زبان نہ چلائیے۔ اور آپ نے جو تَوْشِعٌ ثابت کیا ہے، اس کے تو ہم خود قائل ہیں، عبارتِ اولہ کا ملہ کو ملاحظہ فرمایا لیجئے، بلکہ ہم ابھی بیان کر چکے ہیں، سو ثبوتِ تَوْشِعٌ وَعِیمٌ جو آپ نے کیا ہے، ہم اس کے منکر نہیں، اور جس

رفیقہؑ کا) انہ غفر فی ذلک، لان الجمیع مروی، والا مرفی ذلک واسمہ بعض محققین متاخرین مثلاً حضرت اقدس مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی قدس سرہی لکھی ہیں کہ: ”فوق ناف وزیر ناف دونوں طرح ہاتھ باندھا، اگر از روئے دیانت سے تو جائز ہے، اور اگر ہوائے نفسانی سے کرے گا تو ناجائز ہے۔“ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی قدس سرہی لکھی ہیں کہ: ”حضرت شیخ ابوالحسن علی بن محمد فرماتے ہیں کہ ”جمہور علماء بوضع یمنی علی الیسری قائل اند، بعض اختلاف کردند، شافعی فوق یمنی نہند، والوحفیہ زیر ناف، وایں ہمہ واسع وجائز است۔“ اور شیخ عبدالحی محدث دہلوی رحمہ اللہ بھی راجح النبویہ میں توسع کے قائل ہیں (کجو الاسوال فتاویٰ رشیدیہ ص ۱۳) لہٰذا بیحمت آگے آ رہی ہے۔

۱۲۔ جس طرح انصار عن الصلوٰۃ کے بارے میں تعلیم کی حدیث ابن ماجہ میں موجود ہے حضرت حُطَب فرماتے ہیں کہ اَمَّا

تو شیخ کے ہم سفر تھے، اور طلب تھے وہ آپ نے ثابت نہیں کیا، اس نے ہم کو تو کچھ وقت نہ ہوئی، بہرہ تو شیخ و تعمیم لکھتے، جناب، آپ کے قبضہ ارشاد محمد صین صاحب کو اپنے گھر سے کہیں لکھ کر سائل نے تو ہم سے فقط زیر نان ہاتھ باندھنے کا ثبوت طلب کیا ہے، سو محمد اشرف کے انکو تو شیخ سے دو ثابت ہو گیا، آپ تو ہمارے ہی تئیں رہ گئے، وَلَقَدْ فَتَنَّا لُؤْلُؤًا مِّثْلَ هَذَآ اِنَّهٗ لَازْكَاۤءُ اِنَّہٗ

بجہد صاحب، انصاف سے دیکھئے کہ جس قدر میں اس کا ثبوت سائل لکھ — میں نے یہیں اور خطی آئین کہنے اور زیر نان ہاتھ باندھنے — میں سے حضرت سائل نے ہم سے طلب کیا تھا، اور ہمارے دوسرے پردے انصاف میں قدر اس کا جواب دینا کافی ہو سکتا تھا، اس کو آپ ہر سکہ میں اپنی زبان و قلم سے تسلیم کرتے چلے آئے ہیں، اچھا غیظہ انظرین اور ان پر یہ امر عطا ہو رہے ہیں، اگرچہ آپ کے عبارت اور کلام پر بے سوچے سمجھے اعتراض کئے ہیں، چنانچہ ہم نے سب جگہ آپ کی غلطی ظاہر کر کے دکھا دی ہے، لیکن اصل مطلب کو ہر جگہ اب تک آپ تسلیم کرتے چلے آئے ہیں، وہو المطلوب؛ مولوی محمد صین کو آپ بیباک دشمن اور دست لائی کوئی نہ لگا ہو گا۔
آپ نے بیٹھے نظر و دست کر — حیف کہ آں دشمن جانی کند

تو کہ: اور باوجود توفیق اور اسکان شیخ کے بطور تو شیخ اور تعمیم کے قول شیخ باطل ہو گا۔
خوش فہمی! اقول: افسوس، افسوس! دعویٰ اجتہاد اور اس قدر بے سرو پا نہیں، بجہد
خوبی صاحب: کہتے تو یہی شیخ کا کون خائل ہے؟ جو آپ اس کے بطلان کے روپ میں، عبارت اور کلام کو — جس کے جواب لکھنے کا حضور خیالی نام نکال رہے ہیں — غلط فہمی یا دیکھئے اشارہ یا مرام نہیں ہی شیخ کے دعوے کی پوائی ہے؛ بلکہ حضرت سائل نے جو ہم سے زیر نان ہاتھ باندھنے کا ثبوت طلب کیا تھا، اس کے جواب کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ عادیث جو زیر نان ہاتھ باندھنے پر دل ہیں، ان کے مقابلہ میں آپ دو عادیث لائے کہ جو تحت المستوفات باندھنے کی ناخ اور غلط ہیں، آپ نے حسب العادت سوال سائل و جواب میں یہ سب سے

لے یہ غریب ہمارے جس کا ترجمہ یہ ہے کہ بڑی دور ہے جس کی غلطیوں کو انہی دیں — اللہ طلب ہے کہ ہمارے جو سرچ کر رہے "لے جو کچھ کہہ رہے تھے، دوست نے کیا: افسوس کہ وہی جانی دشمن نے کیا ہے، خیال غام: کچھ خیال میں کہہ رہے تھے، امید نہ ہو"۔

قطع نظر فرما کر اٹھا ہم کو مدعی نسخ قرار دیا، خوش فہمی اسی کا نام ہے!

مع نذا جب آپ توشع و تعیم کو تسلیم کر چکے، اور زیر ناف اور زیر صدر دونوں جگہ ہاتھ باندھنا آپ کے نزدیک صحیح و درست ہوا، تو

توشع مسلم تو سوال مہمل

اب ذرا قبلہ ارشاد مجتہد العصر محمد حسین صاحب سے پوچھئے کہ انھوں نے ہم سے جو زیر ناف ہاتھ باندھنے کا سوال کیا تھا، یہ کیا مہمل سوال تھا، اگر پوچھنا تھا تو زیر ناف ہاتھ باندھنے کی تعیین ہی کو پوچھنا تھا۔

الغرض حضرت سائل نے جو ہم سے سوال کیا تھا، اس کا جواب تو آپ نے

سائل بھی جوابی

ہا کہ آپ تعیین زیر ناف کو اچھا نہیں سمجھتے، بلکہ تحت السترہ و فوق السترہ دونوں کو مساوی قرار دیتے ہو، اور ہم تحت السترہ کو اولیٰ سمجھتے ہیں، سو بروئے النصف اس کی جواب دہی جیسی ہمارے ذمہ ہے ویسی ہی جمیع غیر مقلدین خصوصاً حضرت سائل کے ذمہ ہے، کیونکہ وہ بھی فوق السترہ کی تعیین کے قائل ہیں۔ اور یہ آپ کی تعیم کے مٹانی ہے، لیکن استحساناً ہم تو ساتھ کے ساتھ اس تھک کو بھی طے کرتے ہیں، آپ کو اختیار ہے غیر مقلدین سے جواب طلب فرمائیے یا نہیں۔

مجتہد صاحب! ہم تو اس اختلاف کو کچھ اختلاف نہیں سمجھتے، کیونکہ ہم بھی

قیاس سے ترجیح

احادیث متساویۃ الأقدام موجود ہیں، کسی نے تحت السترہ کو، کسی نے فوق السترہ کو اولیٰ سمجھ کر معمول بنھ لیا، خواہ وہ اولویت توثیق سند و کثرت روایات کی وجہ سے ہو، خواہ اور قرائن خارجیہ کی وجہ سے، اور یہ قاعدہ اصول آپ کو بھی شاید معلوم ہو کہ جب حدیثیں متعارض ہوں، اور نسخ وغیرہ وہاں کچھ نہ ہو سکے، تو اس وقت قیاس کے ذریعہ سے احادیث شین کو حدیث ثانی پر ترجیح دے لیا کرتے ہیں، اور معمول بنھ لیتے ہیں، اور اس ترجیح کے لئے ایک کو ناسخ اور دوسرے کو منسوخ کہنے کی ضرورت نہیں ہوتی، جیسا کہ آپ نے غلط فہمی کی وجہ سے تعیین و ترجیح زیر ناف ہاتھ باندھنے کے بھروسے پر اس کو ناسخ قرار دے لیا، اور نسخ کے بطلان کو ثابت فرمانے لگے، چنانچہ اسی کے قریب قریب امام ابن ہمام و امام ترمذی وغیرہ نے نقل کیا ہے۔

لہ متساویۃ الأقدام: پیروں کی طرح ایک دوسرے کے برابر ۱۲۔ امام ابن ہمام رحمہ اللہ کی عبارت اس نوع کی تمہیدیں نقل کی جا چکی ہے، اور امام ترمذی تحریر فرماتے ہیں: و رأی بعضهم ان یضعہما فوق السترۃ، و رأی بعضهم ان یضعہما تحت السترۃ، و کل ذلك واسع عندہم (ترمذی شریف ص ۳۲) ۱۳

آپ کی غنائتوں کا ثمرہ | اب انصاف کیجئے کہ ہمارے قلم پر تو کچھ ہی اعتراض نہیں ہو سکتا، البتہ اول کو حضرت سائل کا سوال بھلے بے عمل ہے، اس کے بعد آپ کا تعمیم و تعین میں یہ جھگڑا کرنا، اور ہمارے مذکور شیخ پر موقوف جھنڈا بھنڈا بھل ہے، اور اس قسم کے اختلافات پر بڑے کوتاہی بڑھانا، اور اس کی تحقیق میں طویل لاپلائی کرنا، انہی لوگوں کا کام ہے کہ ان کو غم و غفل خدا داد سے بڑھو نہ ہو، اور ہم تو اس قسم کے اختلاف میں امر اور نہی پر چڑھ کر مباحثہ کرتے ہیں، جو کچھ ہم نے لکھا یہ بھی آپ کی غنائتوں کا ثمرہ ہے۔

قول: اور اہل بصورت کے واسطے صحت و اتفاق صحت اس کی کہ ہمارے نزدیک ہرگز شرط نہیں، حدیث میں ہی قابل اعتبار ہے کہ انفقوا فی الاسول، البتہ ہم یہ کہتے ہیں کہ حدیث صحیح شریف علیہ کے استناد، اور ردو شیخ کے واسطے شرط ہے کہ حدیث صحاح و تاریخ اس کی صحیح شریف علیہ یا سواہی فی المرتبہ ہو۔

حدیث قوی ناخ اور ضعیف | **فوسخ کب ہوتی ہے؟** | **اقول:** جناب مالی خیالی شیخ و تعارض قبول سے دور رکھئے، حدیث قوی کا حدیث ضعیف کے ناخ ہونا، اور ضعیف کا فوسخ ہونا، یہ قاعدہ کلیہ

در صورت اتحاد زمانی ہے، اور جس صورت میں حدیث ضعیف مؤخر ہو تو یہ قاعدہ وہاں کار آمد نہیں کیونکہ وہاں تعارض ہی نہیں، اس بحث کو کسی قدر نیل سے دفع کر لوں گی تاہم بیان کر چکے ہیں۔

لے بڑھو۔ ص۔ لے بڑھو کہ نہی کے ساتھ، اگر کشش میں۔ مجہد رحمہ اللہ کی پیش کے ساتھ، کہ گویا بعضی جہاں میں اس صورت میں ہے کہ ناخ و فوسخ دونوں حکم یک نہانہ کے ہوں۔ یہاں یہ بات جان لی جاتی ہے کہ ناخ و فوسخ میں حقیقتہً اتحاد زمانی نہیں ہو سکتا، البتہ کتب شیخ معلوم نہ ہونے کی صورت میں ناخ و فوسخ کو ایک ہی نہانہ تصور کیا جاتا ہے، پھر امت مسلمہ کا اٹھا کر کسی کو ناخ اور ضعیف کا فوسخ قبول کرے کہ تعارض کی کیا بات ہے؟ لے تعارض کی تعریف یہ ہے: **تَقَابُلُ الْمُتَعَارِفَيْنِ مِنْ عِلَلِ السُّوَالِ وَالْإِجَابَةِ، عَسَاوِيًّا، نَصْلًا فِي الْمَعَارِفِ** ایسی دو دلیلوں کا راست ٹکراؤ جن میں سے کسی کو کسی پر اذیت حاصل نہ ہو، پس فخر اور عجز میں، اور جہالت میں اور اشارہ انصاف میں حقیقی تعارض نہیں ہو سکتا، صرف صوری تعارض ہوگا، کیونکہ ایک کو دوسرے پر باقاعدہ صحت برتری حاصل ہے، اسی طرح خاص اور عام خصوصیت میں بعض میں بھی تعارض نہیں ہو سکتا، (باقی مسئلہ پر)

سوال آپ اس امر کو ثابت کیجئے کہ اعادیث مختلفہ مذکورہ اجماع بالائیں تعارض حقیقی ہے
اس کے بعد اس قاعدہ کا استعمال کیجئے، اور قطع نظر اس سے اگر یہ ارشاد حضور ﷺ بھی رکھا جائے
تو پہلے اپنے گنہگاروں کو سزا دے کہ ان کو چاہئے تھا کہ اپنے ثبوت دہانے کے جس مسئلہ میں سبکی غلو
سے اعادیث صحیحہ مطلق علیہا جو ان کے مذہب کے لئے ضروری تھیں کلمی امداد ہوں تو پیش کرنی چھیں،
اور پھر ان کے مقابلہ میں دیکھیں، یا ان سے بڑھ کر اعادیث ہم سے طلب کی ہوں، یہ عجیب واضح
کہ اپنے دلائل کو تو چھپا رکھا، اور اوروں پر یہ تقاضا کہ ہمارے دلائل سے بڑھ کر اپنے ثبوت مدعا
کے لئے دلائل لاؤ۔

اس کے بعد جو آپ نے تعارض کی شرط کے ثبوت کے لئے عبارت، ”مختلف“ نقل فرمائی
ہے، ایک ہر نفوس، ”طولی لا طائل کا آپ کو شوق ہے، اہی صاحب، ”مطلب کی باتیں کیجئے،
اس شرط میں ہم کب کلام کرتے ہیں، نہ ہمارے مذہب کو اس سے کچھ خلافت، بلکہ ہم ہر سے سے ان
اعادیث میں تعارض کے قائل ہی نہیں، چنانچہ دفعات سابقہ میں اور نیز اس دفعہ میں بھی یہ بیان
کر چکے ہیں، آپ مدعی تعارض ہیں، اعادیث مذکورہ دفعات بالائیں تعارض ثابت کیجئے، مگر غیب
یاد رکھئے کہ تعارض حقیقی کے لئے اتحاد زمانی بھی شرط ہے، چنانچہ سب پر روشنی ہے، اگر ہم کو بھی

(قبیہ معاشیہ ص ۱۰۲) کیونکہ ایک کو دوسرے پر باعتبار ذات برتری حاصل ہے۔

اور تعارض حقیقی کے لئے شرط، مکان، وزنی کا اتحاد اور حکم کا اختلاف ہے پس حکم سے ہر دو کا
حال ہو گا دوسرے کا حرام ہو گا، تعارض نہیں ہے، کیونکہ محل (مکان) مختلف ہے، اسی طرح شراب
ابتداء سے اسلام میں حلال تھی، پھر حرام ہو گئی، یہ بھی تعارض نہیں ہے کیونکہ زمانہ ایک نہیں ہے، اسی طرح
حکم میں تضاد نہ ہو تو بھی تعارض نہیں ہو گا۔

اور تعارض کا حکم ہے کہ اگر دو آیتوں میں تعارض ہو تو حدیث کی طرف رجوع کیا جائے گا اور دو حدیثوں
میں تعارض ہو تو اقوال صحابہ یا قیاس کی طرف رجوع کیا جائے گا۔

افترض ناذا ایک نہ ہو تو تعارض ہی نہیں ہوتا اور ترجیح کے لئے قوت استدلال کی ضرورت نہیں رہتی
دفعہ اول میں یہ بحث تھی کہ اعادیث رفع میں جو دو احتمال تھے یعنی بقائے رفع اور نسخ رفع، ان میں سے
ایک احتمال کو اعادیث ترکہ رفع نے ترجیح دی ہے، پس چونکہ اعادیث ترکہ رفع تو خیر ہیں، اس لئے کہ
کے لئے ہے اُن کو اعادیث رفع کے ہم پختہ ہو، ضروری نہیں ہے ۴

طول لاطائل کا شوق ہوتا، تو آپ کی طرح کثپ اصول کی عبارتیں اس شرط کے اثبات کے لئے نقل کرتے، اور ”منہ“ اس پر چڑھاتے۔

قوله: مرزا مظہر جان جاناں جو حنفیہ میں سے ہیں، معمولات میں فرماتے ہیں کہ ”در صلوة دست

برابر سینہ می بستند“

قاعدہ الزام دینے کا | اقول: واہ صاحب! یہ عجیب قول ہے بجائے اس کے کہ اس کے اگے مقولہ بیان کرتے، فعل بیان کیا گیا، خیر یہ تو غلطی عبارت ہے، اس پر مواخذہ کرنا بھی خلاف دأب عقلاء سمجھتے ہیں، بے ساختہ یوں ہی قلم سے نکل گیا، مگر یہ تو فرماتے ہیں کہ اس قول سے امام ابوحنیفہ پر کیا اعتراض ہو گیا، یا آپ کے یہاں یہ قاعدہ مسلم ہے کہ کسی مجتہد کا مقلد اگر کسی مسئلہ میں اس کا مخالف ہو تو اس مجتہد کا قول غلط ہو جاتا ہے، ہم نے بھی بعض اتباع مولوی نذیر حسین کو دیکھا ہے کہ بعض مسائل میں مولوی صاحب کے مخالف ہیں، یہ تو قاعدہ الزام دینے کا بہت مختصر ہے، ایسے ہی دو چار قاعدے اور تصنیف کر دو گے تو مناظرہ بہت جلد طے ہو جایا کرے گا۔

قوله: اور یہ بات تو آپ کی ایسی بے ٹھکانے ہے کہ جس کا کہیں ٹھکانا نہیں، کہ ثبوت سنیت کے واسطے مداومت اور دوام فعل آں حضرت علیہ السلام کا طلب فرماتے ہو۔

سخن شناس نہ... | اقول: بے شک جو حضرات آپ جیسے خوش فہم ہوں گے، اور الفاظ سے معافی تک ان کی عقل نارسا کی رسائی نہ ہوگی، وہ ہماری طلب مداومت کو ضرور بے ٹھکانے خیال کریں گے، لیکن جن کو حوصلہ معافی سخی ہوگا، وہ بلا تامل آپ کے بے ٹھکانے فرمانے کو بے ٹھکانے تصور فرمائیں گے حضور بعینہی اعتراض ہم پر دفعہ ثانی میں کر چکے ہیں، اور ہم بھی اسی جگہ جواب دندان شکن نذر عالی کر چکے ہیں، مفصلاً تو وہیں ملاحظہ کر لیجئے، مگر مجہلاً یہاں بھی یہ عرض ہے کہ: ”ہم نے دوام فعل نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت سائل سے ثبوت سنیت کے لئے نہیں طلب

لہ مصباح الادلہ میں جو عربی عبارتیں ہوتی ہیں، ان کا حاشیہ میں ترجمہ کر کے، مصنف آخر میں (۱۲۰۲ھ) لکھتا ہے: حضرت قدس سرہ نے اس کی تجلکی لی ہے ۱۱۔ لہ یعنی مرزا صاحب نماز میں ہاتھ سینہ کے برابر باندھتے تھے (یہ مرزا صاحب کا عمل ہے، اوشاد نہیں، ارشاد اس کے بعد لکھا ہے) ۱۲۔ لہ حوصلہ معافی سخی، یعنی سمجھنے کی صلاح ۱۳۔

کیا تھا، بلکہ جس کو دور اسرسن فرشتے ہی اور پھر اس کی جانب مقابل کو مردود و شکر طے پڑتے ہیں، تو ہم نے جانب مخالف کے شروک ہونے کے لئے دوام فعل نبویؐ طلب کیا تھا کیونکہ قطعاً ثبوت برائی دینے پرین و غیرہ سے تو اس کی جانب مخالف یعنی ہم رنج کا شروک و غیر سنون جو نا معلوم!

ہاں جب آپؐ نے ثابت فرمائیں گے کہ رنج پرین کا ثبوت فعلی علی وجہ اللہ اور اس سے چاہے تو پھر عین اس کی جانب مقابل آپؐ شروک و غیر مقبول ہو جائے گی۔

عمرؓ پر حضورؐ کی نفی ہے کہ طلب مداخلت کو ثبوت منیت کے لئے شرط سمجھ کر بار بار اس اعتراض کو پیش کرتے ہو رہیں، چرچاں ہوں کہ جو حضرات ایسے ہونے سے مضامین میں غلو کی گھا کر سد کے کر رہے ہیں، دعوے اجتہاد کرتے ہوئے، اور مجتہد العصریتے ہوئے، ان حضرات کی زبان میں کلمت ہی تو نہیں آتی، اگر اسی اجتہاد نادر و اوٹھل نارسا پر ہٹے احکام دین سے تو ایسے طریقے کو سلام ہے۔

ابن کثیر اگر بزم تو احسن رو نہایت بس گریست جانب حق رہنمائی

حدیث تحت السراور اس کی صحت کا دعویٰ | اس کے بعد مجتہد العصر مولوی محمد امجد علی صاحب طریقت مولوی محمد حسین صاحب لاہوری کے کلام سے نقل کی ہے، اور اپنے مقابلین کو دل کھول کر غوب بڑا کھا ہے، اور صحیح تقدیر کی شان میں کلمات گستاخانہ حسب العادہ زیب قلم فرمائے ہیں، اور مسنون اصل و مطلب ضروری اس تقریر میں لکھ دیا ہے کہ مولوی محمد امجد علی صاحب نے ترجمہ اردو شرح وقایہ میں دربارہ ثبوت منیت تحت عنوان ہدایت بیان کی ہے، اور اس کی

لے معلوم یعنی ثابت نہیں ہو سکتا " لے آپؐ یعنی خود بخود " لے احسن صاحب، اگر آپؐ کے نہیں ہیں راہ نہایت ہی ہے، جو میرے راہنا، پھر حق کی جانب میں گمراہی ہے! " لے مولانا عبد القادر جیلانی صاحب قادری (دعوتِ اسلامیہ وفات ۱۳۸۷ھ) پہلے کے حلقے تھے، ترجمہ الفاظ میں ہے کہ کھانہ شیعہ کافی التقلید فی بدلتہ اوروہ (۱۳۸۷ھ) پھر غیر مقدس بن گئے، صلاحتہ کے اردو تراجم آپؐ نے کئے ہیں اور شکر کرا کے مصنف ہیں، شرح وقایہ کے ترجمہ کا نام نور العباد ہے، کان پڑیں پیدا ہوئے اور وہ تک گھنویں، ہے اس نے گھنویں کہلاتے ہیں پھر آخر میں حیدر آباد کے ہو کر رہ گئے تھے اس نے زیادہ شہرت حیدر آبادی سے ہے۔

صحت کا دعویٰ کیا ہے، وَهُوَ هَذَا:

حد ثنا وکیع عن موسیٰ بن عمار عن علقمہ بن وائل بن حجر اپنے والد ماجد سے روایت کرتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا کہ نماز میں آپ نے دایا ہاتھ بائیں ہاتھ پر ان کے نیچے رکھا۔

اب اس پر مولوی محمد حسین صاحب لاہوری بڑے ططراق سے اعتراض کرتے ہیں۔ خلاصہ اعتراض: یہ ہے کہ مولوی وحید الزماں، صاحب تنویر الحق وغیرہ جو اس حدیث کی صحت کے مدعی ہو بیٹھے ہیں، یا جاہل ہیں، یا تجاہل کرتے ہیں، کیونکہ منجملہ شرائط صحت حدیث ایک شرط اتصال یعنی سند کا متصل ہونا بھی ہے، اور اس امر کے ثبوت کے لئے مجتبہ مقدمہ ابن صلاح وغیرہ کا حوالہ نقل کیا ہے، اس کے بعد حدیث مذکور کا غیر متصل ہونا اس طرح پر ثابت کیا ہے کہ علقمہ جو اپنے باپ سے روایت کرتا ہے، اپنے باپ کے پیچھے پیدا ہوا ہے، اور اس کے بعد مجتہد صاحب نے اپنی حدیث دانی، اور ثقاتین کی ناواقفیت و جہالت کو بیان کیا ہے، اور مولوی وحید الزماں وغیرہ کی اتنی بات پر سرے سے تقلید ہی کو خلاف حق فرمانے لگے۔

جواب | اقول: بحول اللہ وقوتہ! اگرچہ بروئے انصاف اس جھگڑے سے ہم کو کچھ مطلب نہیں، عبارتِ اولہ کا ملہ کا جو مطلب تھا، اس کو خود ہمارے مجتہد صاحب مکرر تسلیم فرما چکے ہیں، وہو المطلوب، لیکن چونکہ مولوی محمد حسین لاہوری رئیس غیر مقلدین نے اس باب میں بہت زور مارا ہے، اور مصنف مصباح نے بھی اس کو لا جواب سمجھ کر بڑے فخر و مباہات کے ساتھ نقل کیا ہے، اس لئے مناسب ہے کہ ہم بھی اس باب میں کچھ عرض کریں، اور ان حضرات کے دعوئے باطل کا بطلان ظاہر کر دکھائیں۔

علقمہ بن وائل کا اپنے باپ سے سماع ہے | جاننا چاہئے کہ اگرچہ ابن حجر نے تقریب میں، اور امام ترمذی نے امام بخاری سے طویل کتب میں نقل

لے تنویر الحق کے مصنف حضرت نواب قطب الدین صاحب ہیں، تفصیل پیش لفظ میں ہے۔ مگر معیار الحق میں مولوی سید ندیم حسین صاحب دہلوی کا الزام یہ ہے کہ تنویر الحق کا سارا مواد ان کے ایک برگشتہ شاگرد محمد بخاری کا فراہم کیا ہوا ہے جس کا جواب اس شاگرد نے مدار الحق نامی کتاب لکھ کر دیا ہے ۱۲ سالہ تجاہل، انجمن بننا۔

کیا ہے کہ فقہ نے اپنے باپ کے نہیں سنا، اور امام ترمذی نے اپنی نقل میں یہ لکھا ہے کہ
فقہ اپنے باپ کی سوت سے بچے جیسے بدھ پیدا ہوا، لیکن امام ترمذی نے ترمذی میں اور مسلم
نسائی اور ابو داؤد نے اپنی کتب میں صحاح طبرانی کے مستخرج بیان کیا ہے، جس کے دیکھنے کے بعد یہی
علوم ہوتا ہے کہ صحاح طبرانی صحیح ہے، اور مشکوٰۃ صحاح کو دھوکا دیا ہے، اول شخصین نہایت
مکرمین کے زیادہ ہیں، دوسرے اس قسم کے افتادات میں قول کثرت کو ترجیح ہوتی ہے،
اس وجہ سے کثرت پر لکھ کر اس امر کی اطلاع نہ ہوئی ہو، اب ابن ابی شیبہ کی تصریح مضمون سے

① قال الترمذی فی باب ما جاء فی الامراء اذا استنكروا عن علي بن ابي طالب: حدثنا
علي بن خنجر، ثنا شعيب بن سليمان، الزياتي، عن العجايز بن اخطاب، عن عبد الجبار بن وائل
بن خنجر، عن ابيه، قال: استنكروا امرأَةً — التي انكر الحديث — قال الترمذی: هذا
حديث غريب، يوالى اسنادہ متصل، وقد روى هذا الحديث عن غير هذا الوجه، سبقت
محمد بن ابي نعيم، عبد الجبار بن وائل بن خنجر، يسمون من ابيه ولا ذكره، يقال: انه لو لم يرد
موثا ابيه بالثبوت — حدثنا محمد بن يحيى، ثنا محمد بن يوسف، عن ابي اسحاق، ثنا
سماعة بن خريب، عن علقمة بن وائل الكندي، عن ابيه، ان امرأَةً انكرت الحديث — التي انكر
الحديث — هذا الحديث حسن غريب صحيح، وعلقمة بن وائل بن خنجر يسمون من
ابيه، وهو اكبر من عبد الجبار بن وائل، وعبد الجبار بن وائل لم يسم من ابيه انتہی
مذاہل الترمذی فی جامعہ

دیکھئے امام ترمذی کی دونوں حدیثوں کے ملاحظہ کے بعد یہ بات بالصریح ثابت ہوتی ہے
کہ وائل بن خنجر سے ان کے چھوٹے بیٹے عبد الجبار نے نہیں سنا، مگر فقہ نے جو فرمایا ہے، اپنے باپ

سے ترمذی مشرفین ۱۴۱ھ — عبادت کا حاصل یہ ہے کہ یہی روایت ابو عبد الجبار نے والد سے بیان
کرتے ہیں اس کے بارے میں امام ترمذی فرماتے ہیں کہ: ”یہ حدیث غریب ہے، اور اس کی سند متصل
نہیں ہے“ اور امام بخاری رحمہ اللہ کا قول نقل کیلئے کہ عبد الجبار کا اپنے والد سے سنا اور فقہ نہیں ہے،
کہا جائے کہ وہ اپنے والد کی وفات کے چند ماہ بعد پیدا ہوئے ہیں، والد دوسری روایت کا فقہ اپنے والد سے
بیان کرتے ہیں، اس کے بارے میں امام ترمذی نے فرمایا کہ: ”یہ حدیث حسن، غریب، صحیح ہے، اور فقہ کا اپنے
والد سے سنا ہے، اور وہ عبد الجبار سے نہیں ہے، عبد الجبار کا اپنے باپ سے سنا نہیں ہے“ ۱۲۷

سے ضرور سنا، وهو المطلوب۔

(۲) وفي الجلد الثاني من المسلم في باب صحة الاقرار بالقتل الإحدثننا عبد الله بن مَعْلَةَ الْعَنْبَرِيُّ قَالَ: نَأْيُ قَالَ: نَأْيُ يُونُسَ، عَنْ سَمَاعٍ بْنِ حَرْبٍ، عَنْ عُلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا هَدَشَةَ قَالَ: إِنِّي لَقَاعَدٌ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذْ جَاءَ رَجُلٌ يَقُولُ أَخْرَجْتُ بِبَيْعَةٍ ————— إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ.

(۳) وفي باب رفع اليدين عن أبي نعيمٍ إِذْ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ عَنْ مَيْمُونَةَ، عَنْ عَبْدِ الْوَارِثِ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ ثَنِي عَبْدِ الْجُبَّارِ بْنِ وَائِلٍ بْنِ حُجْرٍ قَالَ: بَكَتُ غَلَامًا لَا أَعْقِلُ صَلَوةً أَيْ، لِحَدَّثَنِي عُلْقَمَةَ بْنِ وَائِلٍ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ عَنْ حَجْرٍ قَالَ: صَلَّيْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ————— إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ.

اب غور فرمائیے کہ امام مسلم نے فقط تہذیب کا بیان کیا ہے، وَالْتَحَدُّثُ نَكْثُ حَرَمِیٍّ فِي السَّمَاعِ، کما تقر فی اصول الحدیث ————— اور ابو داؤد کی روایت سے توسماع علقہ مع شی زائد ایسی وضاحت کے ساتھ ثابت ہے کہ جائے دم زدن نہیں، کیونکہ مطلب اس حدیث کا یہ ہے کہ عبد الجبار بن وائل یوں کہتے ہیں کہ میں تو اپنے باپ کے زمانہ حیات میں لڑا تھا، اس نے ان کی صلوة نہیں سمجھا تھا کہ کس کس کیفیت کے ساتھ پڑھتے تھے، ہاں البتہ میں نے اپنے بڑے بھائی علقہ سے ان کی نماز کا حال سنا ہے ————— إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ۔ اس حدیث سے سماع علقہ تو ثابت ہوتا ہے، مگر یہ امر اور زائد معنوی ہوا کہ عبد الجبار بھی اپنے باپ ہی کے ساتھ پڑا ہو چکے تھے، مگر بسبب معرستی کے ان کی نماز کو بھی طرح سمجھتے تھے۔

(۴) وَقَالَ النَّسَائِيُّ فِي بَابِ الْقَوْلِ فِي حَدِيثِ ذِي الْيُسْعَةِ فِي حَدِيثَيْنِ أَنَّ عُلْقَمَةَ بْنَ وَائِلٍ حَدَّثَهُ أَنَّ أَبَا هَدَشَةَ إِلَى آخِرِ الْحَدِيثَيْنِ يَعْنِي إِمَامَ نَسَائِيٍّ لَمْ يَذْكُرْ فِي مَجْمَعِ مِثْرٍ وَهُوَ مَرْتَبُورٌ فِي رَوَايَةِ عُلْقَمَةَ عَنِ أَبِيهِ كَوَلَفَهُ تَهْدِیْتُ كَمَا سَاقَ بَيَانُ كَيْسَ، وَأَوْ تَحْدِثُ وَجِبَازًا

۱۔ مسلم شریف رحمۃ اللہ علیہ ص ۱۰۶ ————— عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ علقہ نے ساق کو حدیث سنائی کہ ان کے وہ نے ان کو حدیث سنائی کہ ۱۰۔ ابو داؤد شریف رحمۃ اللہ علیہ ————— ابو داؤد شریف کے مطبوعہ نسخہ میں وائل بن علقہ ہے، مگر دو تصحیف ہے، صحیح علقہ بن وائل ہے تفصیل کے لئے ذیل الجہود دیکھئے ۱۱۔ اب ہنس ہنس یعنی چوں کرنے کی گمانش نہیں ۱۲۔ نسائی شریف رحمۃ اللہ علیہ ص ۲۳۰

جاتا ہے، جہاں سماع ہو، کما مَرَّ

اب امام ترمذی اور مسلم اور ابو داؤد اور نسائی کی تصریح سماع کے بعد، سماعِ علقم میں کچھ شک باقی نہ رہا، اور اس بھروسے پر حدیث تحت السنہ کی سند کو مقطوع، غیر متصل کہن اپنی ناواقفیت کا اظہار کرنا ہے۔

اب جاہل کہتے! مجتہد صاحب! آپ نے جو مولوی وحید الزماں کے جاہل کہنے سے بُرا مانا تھا، اور آپ کے مقدّم مولوی محمد حسین بھی فرماتے تھے کہ اس حدیث کو متصل الاسناد ثابت کر کے، اس کے بعد منکرینِ صحت حدیث تحت السنہ کو جاہل بتلایا ہوتا، سواب تو امید قوی ہے کہ آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ دونوں اس حدیث کے منکرینِ صحت کو ضرور جاہل فرمائیں گے، اور اپنے دعاوی باطلہ سے جو اس بحث میں آپ دونوں صاحبوں نے کئے تھے، اور خواہ مخواہ مولوی وحید الزماں کی اس بات پر جملہ مقلدین کو سخت سست کہہ کر اپنے بغضِ پنہانی کو ظاہر کیا ہے، باز آؤ گے۔

نکئی در نظر م جلّوے بنے جا اے سُرّو! من مگر خوبی اندام نمی دانم چیست
اب آپ اور آپ کے رَأْسِ رئیس صاحب کو بقول ان کے بہت ضروری ہے کہ کُتِبَ تواضع و اسماءِ رجال نہیں، بلکہ پہلے کُتِبَ احادیث کا مطالعہ کریں تاکہ انقطاع و اتصال وغیرہ حالات احادیث سے آگاہ ہو جاؤ، اس کے بعد اپنی مُصَنَّفَات اور خیالات کی ترمیم و تصحیح کرنی چاہئے۔

تقلید کس کی ممنوع ہے؟ اور آپ صاحب جوابِ حرم وغیرہ کے اشعار و بارہ ممانعت و حرمتِ تقلید نقل فرماتے ہیں، ہم بھی ان کو ٹھیک سمجھتے ہیں،

مگر اس ممانعت کا یہ مطلب نہیں کہ تمام انواعِ تقلید کی حرام ہیں، رسول کی ہو یا صحابہؓ کی، جو علماء و رشتہ الانبیاء ہیں ان کی تقلید ہو یا اہل الذکر کی، سب حرام ہے اور ممنوع ————— نعوذ باللہ من ذلك! ————— نہیں! بلکہ یہ مطلب ہے کہ جو لوگ مُصَنَّفَاتِ رُؤسِ مُجْتَهَل اور مُصَنَّفَاتِ وَاَصْلُوکے ہوں، ان کی تقلید اور اتباع بے شک موجبِ گمراہی ہے، اور جو حضرات کہ ائمہ دین اور وارثِ الانبیاء و المرسلین ہیں، اُن کی پیروی عینِ پیرویِ انبیاء علیہم السلام، اور ان کا اتباع موجبِ فلاح و نجات ہے۔

۱۔ مقطوع یعنی منقطع یعنی جس کی سند میں کوئی راوی چھوٹ گیا ہو ۱۲۔ یعنی ابن ابی شیبہ کی تحت السنہ والی حدیث ۱۳۔

۱۴۔ اے سُرّو! (مشتوق) میرے سامنے جلّوے بے جا نہ کر۔ میں شاید تیرے جسم کی خوبی نہیں جانتا ہوں کہ کیا ہے؟ ۱۵۔

۱۶۔ دیکھئے مشکوٰۃ شریف ۳۳۔ ۵ دیکھئے مشکوٰۃ شریف ۳۳ کتاب العلم ۱۲

لوگوں کو ترجیح بین الاقوال کا سلیقہ ہو جیسے امام طحاوی تو ان کو یہ نہ چاہئے کہ بے سوچے سمجھے بوجہ تعصب کسی کے قول کو اگرچہ وہ مرجوح ہو معمول بہ ٹھہراویں، یہ مطلب نہیں کہ مطلق تقلید کو وہ ناجائز فرماتے ہیں، سب جانتے ہیں کہ وہ خود معتقد تھے، مگر آپ کو تو فہم سے کچھ مطلب ہی نہیں، موافق کو مخالف، اور مخالف کو موافق سمجھ لیتے ہو۔

فہم شکنی گرنکہ مستمع قوت طبع از مشکلم مجوئے

اس کے سوا اگر کسی کو کچھ بھی عقل خدا داد سے بہرہ ہو تو طحاوی کا قول سرتاسر ہمارے مؤید ہے، دیکھئے! طحاوی کا قول جو آپ کے مولانا ابو سعید محمد حسین صاحب نے نقل فرمایا ہے، وہ یہ ہے: **أَوَّلُ مَا قَالَهُ أَبُو حَنِيفَةَ أَقُولُ بِهِ، وَهَكَذَا يَقُولُ الْأَعَصِيُّ أَوْ عَجِيٌّ، سَوَّاسُ كَلَامٍ صَافٍ ظَاهِرٍ** کہ امام طحاوی مطلق تقلید امام صاحب کا انکار نہیں کرتے، بلکہ اس تقلید کا انکار کرتے ہیں کہ جس کا مبنی تعصب پر ہو، یعنی جو کسی شخص کی اس طور پر تقلید کرے کہ اس کے ہر ایک قول کو مانوں گا، اور اس کے مقابلہ میں کسی کی کسی حال میں کوئی بات تسلیم نہ کروں گا، اگرچہ اس کی جانب مقابل کا راجح ہونا محقق ہو جائے۔ مگر یہ یاد رہے کہ راجح و مرجوح کی تمیز عوام کا کام نہیں، امام طحاوی ہی جیسوں کا کام ہے۔

سواس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ اس قسم کی تقلید جس کا مبنی تعصب پر ہو، ہرگز نہ چاہئے یہی وجہ ہے کہ فقہائے حنفیہ نے مواضع کثیرہ میں صاحبین وغیرہ کے قول کو معمول بہ ٹھہرایا

(بقیہ ص ۱۱۱) کے حوالہ سے لکھا ہے کہ قاضی ابو عبید بن جرتومہ اور امام طحاوی کے درمیان مسائل میں مذکرہ ہا کرتا تھا، ایک مرتبہ کسی مسئلہ میں امام طحاوی نے اپنی رائے دی، قاضی صاحب نے کہا: امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی تو یہ رائے نہیں ہے! امام طحاوی نے کہا: قاضی صاحب! کیا میرے لئے یہ ضروری ہے کہ میں امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی ہر بات مانوں؟ قاضی صاحب نے کہا: میں تو آپ کو معتقد ہی سمجھتا ہوں! اس پر امام طحاوی نے فرمایا کہ: **هَكَذَا يَقُولُ الْأَعَصِيُّ** (تقلید تو معتصب ہی کیا کرتا ہے) قاضی صاحب نے بڑھایا: **أَوْ عَجِيٌّ** (یا عجبی کیا کرتا ہے) دونوں بزرگوں کا ارشاد مل کر مضمین اتنا پھیلا کہ ضرب الشک بن گیا، ہر شخص کہتا: **هَكَذَا يَقُولُ الْأَعَصِيُّ أَوْ عَجِيٌّ؟** ۱۲! لے اگر سننے والا بات نہ سمجھے، تو مشکلم سے جولائی طبع کی امید مت رکھ (کیونکہ اس صورت میں کہنے والی کی طبیعت سمجھ جاتی ہے۔ گلستاں ص ۱۱۲ باب دوم) ۱۲! کیا میرے لئے یہ ضروری ہے کہ میں امام ابو حنیفہ کی ہر بات مانوں؟! اور تقلید تو صرف متعصب کیا کرتا ہے یا عجبی! ۱۲!

ہے، بلکہ بعض مواقع ضرورت میں خاص کیفیت کے ساتھ ائمہ دیگر مثل امام شافعی وغیرہ کے قول پر بھی عمل کرنے کی اجازت دی ہے، چنانچہ دفعہ پنجم میں بحث تقلید میں علی سبیل التفصیل ان اشارہ شد یہ امر واضح ہو جائے گا۔

کلام طحاوی کے ایک اور معنی | بالجلہ قول طحاوی ثبوت تقلید کے مخالف نہیں، علاوہ ازیں کلام طحاوی کے ایک اور معنی ابھی ہو سکتے ہیں مگر

اول غبات کے معنی ملحوظ رکھنے چاہئیں، غبات کے معنی زبان عرب میں نادانستگی کے ہیں چنانچہ قاموس میں ہے غِبَّی الشَّيْءُ لَمْ يَفْظَنْ لَهُ (غِبَّی متعدی کے معنی ہیں نہ سمجھنا) سواب جملہ کا یہ مطلب ہوا کہ تقلید یا تو متعصب کا کام ہے، یا ناواقف کا یعنی تقلید یا تو وہ شخص کرتا ہے کہ جو خود ناواقف ہے، اور بضرورت ادروں کے اقوال کا اتباع کرتا ہے، اور یا تقلید اس شخص کا کام ہے کہ بوجہ تعصب کسی کے قول پر اصرار کرتا ہے، یعنی باوجود اس امر کے کہ خود اس شخص کو بطلے بُرے کی تیز ہے، اور ایک کو دوسرے پر ترجیح دے سکتا ہے، اور پھر بھی قول مروج ہی پر اڑ کرتا ہے، تو اب یہ جملہ بعینہ ایسا ہے کہ جیسا کوئی کہے کہ اجتہاد یا تو اس کا کام ہے کہ جو اعلیٰ درجہ کا عالم اور ذکی ہو، اور یا اس کا کام ہے کہ جو پرلے سرے کا کم فہم اور قلیل انبیاء ہو، تو جیسا اس فقرہ سے ہدایت یہ سمجھیں آتا ہے کہ عالم ذی کو تو ضرور اجتہاد کرنا چاہئے، اور جاہل بدفہم کو ہرگز نہ چاہئے، بعینہ ایسا ہی جملہ سابقہ کا حاصل ہو جائے گا، یعنی غِبَّی ناواقف کو تو ضرور تقلید کرنی چاہئے، اور واقف کار کو بوجہ تعصب ہرگز نہ چاہئے۔

سوا امام طحاوی کا خلاصہ کلام یہ ہوا کہ میں امام صاحب کے جملہ اقوال کا قائل نہیں ہوں، کیونکہ اس قسم کی تقلید یا تو اس کا کام ہے کہ جو متعصب ہو، یا اُس کے مناسب ہے کہ جو غیبی و ناواقف ہو، سوا امام طحاوی غیبی و ناواقف تو ہیں نہیں، اس قسم کی تقلید اگر کریں گے تو قسم اول یعنی متعصبین میں داخل ہوں گے، اور یہ مذموم ہے، ہاں جو اشخاص کہ مرتبہ ترجیح و اجتہاد نہیں رکھتے وہ قسم اول میں داخل ہیں، ان کو تقلید کرنا چاہئے۔

آج کے مجتہد | اس کے بعد مجتہد صاحب کی خدمت میں ہماری یہ عرض ہے کہ جب موافق عرض احقر مجتہد بھی دو قسم کے ہیں، اور بوجہ کلام طحاوی مقلد بھی دو طرح کے ہیں، سو اگر آپ مجتہد ہیں

تو ارشاد فرمائیے کہ کس قسم میں داخل ہو، اور اگر مقلد ہو تو کس قسم میں داخل ہو غالباً آپ کو مرتبہ اجتہادی مرغوب و محبوب ہوگا، اگرچہ دوسری ہی قسم کے رہی، مگر ہمارے نزدیک جو حق ہے وہ یہ ہے کہ آج کل کے مجتہدین کے مناسب مرتبہ تقلید ہے، اور وہ بھی مرتبہ ثانی یعنی تقلید بوجہ غباوت و نادانقی۔ میری یہ عرض اکثر حضرات کو غالباً خلاف واقع معلوم ہوگی، مگر جو صاحب چشم انصاف سے نظر کریں گے ان شاء اللہ دعویٰ احقر کی تصدیق فرمائیں گے، کیونکہ غباوت اور نادانقی سے یہ تو مراد ہی نہیں کہ ان کو کسی قسم کا علم نہ ہو ہی نہیں، بلکہ سب جانتے ہیں کہ غبی سے اس جگہ وہ شخص مراد ہے کہ جو طریقہ استنباط مسائل واستخراج احکام وترجمین الاقوال سے بے بہرہ اور ناواقف ہو، یا ایک مقدمہ معنی غبی کے مناسب حال تقلید ہے۔ ————— جو کہ کلام طحاوی سے مفہوم ہوتا ہے۔

مجتہد صاحب کے مسلمات سے ہے اور دوسرا مقدمہ معنی صغریٰ بدیہی ہے، مثلاً اوں کہیں

”فُلَانٌ عَيْبٌ، وَكُلُّ عَيْبٍ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُقْلَدَ عَيْرُهُ“، تو نتیجہ یہ نکلے گا ”فُلَانٌ يَنْبَغِي لَهُ أَنْ يُقْلَدَ عَيْرُهُ“

کبریٰ کا مسئلہ میں سے ہونا تو عرض ہی کر چکا ہوں، باقی صغریٰ کی بداہست میں اگر کوئی صاحبِ متامل ہوں تو بطور تنبیہ یہ عرض ہے کہ کلامِ طحاوی جس کو مجتہد العصر نے اپنی تائید کے لئے نقل فرمایا ہے، ملاحظہ فرمائیے کہ مجتہد صاحب نے اس کا بھی مطلب نہیں سمجھا، اور یہ ہیں پر کیا موقوف ہے، ناظرین کتابِ ہذا کو ان شاء اللہ مطالعہ کے بعد ظاہر ہو جائے گا کہ حضراتِ مجتہدینِ زمانہ حال اردو عبارت کے معنی سمجھنے میں بھی قصور کرتے ہیں، سو ایسوں کے غبیٰ معنیٰ مذکور ہونے میں ان شاء اللہ کوئی غبیٰ متامل نہ کرے گا !

اور میری رائے میں تو جملہ امام طحاوی کا ان کے زمانہ میں البتہ درست تھا، اور اب تو معاملہ بالعکس نظر آتا ہے، یعنی اب تو یوں کہنا چاہئے کہ ”هَذَا يَحْتَمِلُ إِلَّا عَصِيًّا أَوْ عَنِيًّا“ اور جن حضرات کو دونوں وصف میں سے کچھ کچھ حصہ ملا ہے، جیسے ہمارے مجتہد صاحب تو ان کے اجتہاد کے لئے تو دوسرا سامان موجود ہے، وَلَكِنَّهُمْ مَاقِيلُونَ

۱۰ فلاں شخص غبی ہے (صغریٰ) اور مرغی کے لئے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کی تقلید کرے (کبریٰ)
پس فلاں کے لئے بہتر یہ ہے کہ دوسرے کی تقلید کرے (نتیجہ) ۱۲

۵۲ اجتہاد یا تو متعصب کرتا ہے یا غبی ۱۲

- | | | |
|---|--|---|
| ١ | تَسَاقَىٰ أَهْلُ فِقْهِ وَاجْتِهَادٍ | فَحَقًّا أَنْتَ أَعْبَى الْأَعْيَانِ |
| ٢ | إِذَا اجْتَهَدَ الرَّجَالُ بِغَيْرِ عِلْمٍ | فَيُظَنُّ الْأَرْضُ خَيْرٌ مِنْ فِصَاءٍ |
| ٣ | فَهُمْ أَقْوَامٌ فَضَلُّوا وَاضْطَلُّوا | كَمَا قَالَ الْمَكْرُمُ ذُو الْعِلَاءِ |
| ٣ | فَوَاعْجِبًا يَنْقُصُ أَهْلَ فِقْهِهِ | أُنَاسٌ هُمْ أَقَلُّ مِنَ الْهَبَاءِ |

فقط



FREEDOM
FOR GAY

- ۱) تو اپنے آپ کو فقہاء اور مجتہدین سے بڑا بتاتا ہے ؟ پس بھی بات یہ ہے کہ تو ” ہماغبی “ ہے !
- ۲) جب لوگ علم کے بغیر اجتہاد کرنے لگیں ؟ تو روئے زمین سے زمین کی تہ بہتر ہے ۔
- ۳) کیونکہ ان لوگوں نے فتوے دئے ، سو خود بھی گمراہ ہوئے اور دوسروں کو بھی گمراہ کیا ؟ یہی ارشاد فرمایا ہے عالی مرتبت ، مکرم ذات صلی اللہ علیہ وسلم نے ۔
- ۴) تعجب نے سرپیٹ لیا جب فقہاء کی تنقیص کرنے لگے ؟ ایسے لوگ جو ذرہ سے بھی زیادہ بے مقدار

۴

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

مذاہب فقہاء ——— قائلین فاتحہ کے دلائل ——— مانعین فاتحہ کے دلائل ——— حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ بروایت محمد بن اسحق کی بحث ——— حدیث عبادہ قطعی الدلالہ نہیں ——— حدیث عبادہ عام کی بحث ——— حدیث عام سے قائلین فاتحہ کا استدلال اور اس کے آٹھ جوابات ——— مانعین فاتحہ کی پہلی دلیل حدیث من کان لہ امام الہ کی بحث ——— امام ابو حنیفہ اور تھنیف دارقطنی ——— ہمیشہ فقہاء کی روایت زیادہ معتبر سمجھی گئی ہے ——— مناقب امام اعظم ——— مقتدی پر قرأت واجب نہ ہوگی کی عقلی دلیل (ایک فکر انگیز بحث) ——— امام کے وصف صلوٰۃ کے ساتھ بالذات متعصّف ہونے کی آٹھ دلیلیں ——— فاقروا ما تکیسّر کے مخاطب امام و منفرد ہیں ——— آثار صحابہ کی بحث ——— جمہور صحابہ قرأت کی مخالفت کرتے تھے ——— حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اور اس کے جوابات ——— حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا فتویٰ اور اس کے جوابات ——— مانعین فاتحہ کی دوسری دلیل حدیث واذا قرأ فانصتوا ——— واذا قرئ القرآن سے ممانعت قرأت پر استدلال اور اس پر پانچ اعتراضات کے جوابات ——— جمعہ فی القصر کے مسئلے سے اعتراض کا جواب

۴

کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟

احناف کے نزدیک بہر صورت — غویہری نماز ہو یا ستری، اور خواہ مقتدی امام کی قرارت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو — مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، بلکہ مکروہ تحریمی ہے — اور صاحب ہدایہ نے امام محمد رحمہ اللہ کی جو ایک روایت نقل کی ہے کہ ستری نماز میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا ”اچھا“ ہے، اس کو امام ابن ہمام نے یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ امام محمد کی کتاب الاتار اور مؤطا کی عبارتیں اس کے خلاف ہیں۔

مالکیہ کے نزدیک بھی جہری نمازوں میں مقتدی کے لئے فاتحہ پڑھنا مکروہ ہے، خواہ وہ امام کی قرارت سن رہا ہو یا نہ سن رہا ہو، اور ستری نماز میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

حنابلہ کے نزدیک جہری نماز میں اگر مقتدی امام کی قرارت سن رہا ہو تو امام کے ساتھ فاتحہ پڑھنا جائز نہیں ہے، البتہ اگر اتنا دور ہو کہ امام کی آواز اس تک نہ پہنچ رہی ہو تو فاتحہ پڑھنا جائز ہے، اور جہری نماز میں امام کے سکتوں میں، اسی طرح ستری نماز میں فاتحہ پڑھنا مستحب ہے۔

امام شافعی رحمہ اللہ کا قول قدیم یہ تھا کہ جہری نماز میں مقتدی پر فاتحہ پڑھنا واجب نہیں ہے، لیکن وفات سے دو سال پہلے جب آپ مصر میں اقامت پذیر ہوئے تو جدید قول یہ فرمایا کہ جہری نماز میں بھی اور ستری نماز میں بھی مقتدی پر فاتحہ پڑھنا فرض ہے۔

اصحاب ظواہر کی رائے بھی وہی ہے جو حضرت امام شافعی رحمہ اللہ

کی ہے۔

اصطلاحات: جو لوگ مقتدی پر فائز خض کہتے ہیں وہ قائلین فاتحہ کہلاتے ہیں، اور جو مکروہ کہتے ہیں وہ مانعین فاتحہ کہلاتے ہیں۔

(۱) حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ بروایت محمد بن اسحق

قائلین فاتحہ کے دلائل

حضرت عبادہ بن الصامت رضی اللہ

عنه بیان کرتے ہیں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک بار فجر کی نماز پڑھائی، آپ کے لئے قرأت دشوار ہو گئی، نماز کے بعد آپ نے مقتدیوں سے پوچھا کہ ہمیں سمجھنا ہوں کہ آپ لوگ امام کے پیچھے پڑھتے ہیں؟ صحابہ کرام نے عرض کیا کہ: ”جی ہاں! ہم پڑھتے ہیں“ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

لَا تَقْعَلُوا إِلَّا بِأَمْرِ الْفَرِّانِ، فَإِنَّهُ لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا (ترمذی ص ۱۶) کیونکہ اُسے پڑھے بغیر نماز نہیں ہوتی۔

(۲) حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی متفق علیہ حدیث — صحاح ستہ میں بروایت

زُہری عن محمود بن الربیع عن عبادہ بن الصامت رضی اللہ عنہ یہ حدیث مروی ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِهَا (بخاری ص ۱۶) اس شخص کی نماز نہیں جس نے سورہ فاتحہ الکتا پ۔

اس حدیث کے عموم و اطلاق سے یہ حضرات استدلال کرتے ہیں، اور

کہتے ہیں کہ چونکہ یہ حدیث عام ہے، اس لئے سب نمازیوں کو حتیٰ کہ مقتدیوں

کو بھی شامل ہے۔

مانعین فاتحہ کے دلائل: (۱) آیت کریمہ وَلَقَدْ آتَيْنَا الْقُرْآنَ فَاَسْمِعُوا لَهُ

وَاصْلُوا لَهُ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ (جب قرآن پاک پڑھا جائے تو تم سب اس کی طرف

کان لگایا کرو، اور خاموش رہا کرو، تاکہ تم پر رحم کیا جائے۔ سورہ اعراف، آیت ۱۷۱)

(۲) پانچ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے یہ حدیث مروی ہے کہ آں حضور صلی اللہ علیہ

وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةٌ جَسْ شَخْصٍ كَلَّهَ إِمَامٌ هُوَ (یعنی وہ مقتدی

الإمام لہ قرآناً
بن کر نماز پڑھے، تو امام کی قرأت اس کے لئے بھی قرأت ہے۔

(۳) حضرت ابوہریرہ اور حضرت ابو موسیٰ اشعری رضی اللہ عنہما سے یہ

حدیث مروی ہے کہ:

إِذَا قَرَأْتَ فَكَانَ نَصَبًا
جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو۔

سوال: غیر مقلدوں کے پیشوا مولوی محمد حسین صاحب نے جو اشتہار شائع کیا تھا اس میں جو یہاں سوال یہ تھا: ”آل حضرت کا مقتدیوں کو سورہ فاتحہ پڑھنے سے منع کرنا“

ادلتہ کاملہ میں حضرت قدس سرہ نے اس کا جو جواب دیا تھا، اس کا خلاصہ درج ذیل ہے۔

دفعہ چہارم

خلاصہ جواب اولیٰ کالمہ | خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ ہم نے مجتہد العصر مولوی محمد حسین صاحب سے اُن کی قرارداد کے موافق وہ حدیث طلب کی تھی جس سے مقتدیوں کو امر و جوہ قرأت بطور نص نکلتا ہو، اور وہ حدیث حسب التسلیم مجتہد صاحب صحیح اور متفق علیہ بھی ہو، چنانچہ عبارت اولیٰ کالمہ بلقطہ یہ ہے:

”ہم آپس میں حدیث کے طالب ہیں جس سے مقتدیوں کو امر و جوہ قرأت بطور نص نکلتا ہو، اور پھر وہ حدیث صحیح بھی ہو، اور صحیح بھی کیسی؟ متفق علیہ بھی ہو، اگر ہو تو لائیے اور دشل نہیں میٹھ لے جائیے، پھر حدیث عبادہ رضی اللہ عنہ جو ترمذی میں مرقوم ہے، اس کی طرف توجہ نہ فرمائیے، اول تو وہ صحیح نہیں، اور کسی نے صحیح بھی کہہ دیا تو اس سے اتفاق ثابت نہیں ہو سکتا، جو آپ کی شرائط مقبولہ میں سے ہے۔“ انتہی

انصاف پرستی کا نمونہ | باوجود اس قدر توضیح و تنبیہ کے مجتہد بے بدل مولوی محمد احسن صاحب طلبہ مذکور کے جواب میں فرماتے ہیں:

قولہ: باوجودیکہ حدیث عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ آپ کے پیش نظر ہے، اور پھر آپ ہم سے

صدریٹ بھی حقیق علیہ کے طالب ہیں، جس سے امر و جوہر قرارت بطور نفس نکلتا ہوا ہے وہی شکل ہے کہ "بغل میں لاکھ، شہر میں گوندہ دریا"۔

اقول: بڑے تعجب کی بات ہے کہ مجھ صاحب اس قدر تضحیہ کے بعد بھی متعجب نہ ہو سکا اور بے سوچے پہلے حضرت سائل یعنی مولوی محمد حسین کی حمایت کے نقشہ کو جواب دینے کو تیار ہو گئے، مگر خدا! انصاف رکھیں اس کا نام ہے۔

دیکھئے! اگے درج ہے آپ نے خود حدیث مذکور کو بحوالہ ابو داؤد و ترمذی نقل فرما کر فضائل حسنہ بیان کیا ہے، سو دعویٰ تو آپ کا یہ کہ حدیث صحیح متفق علیہ ہے، اور جب دلیل کے بیان کرنے کی نوبت آتی تو "حسن" دیکھئے، گئے، کیا آپ کے یہاں حسن اور صحیح نظر آراہن ہیں؟ آپ کے نزدیک دلیل اور ثبوت میں کوئی فرق ضروری نہیں؟

صحبت اتفاقی کہاں؟ بالحدیث بروئے العاف ہمارے لئے تو خطہ میں دلیل کافی ہے کہ امام ترمذی نے حدیث مبارکہ کو "حسن" کہا ہے اور صحیح "نہیں" کہا، اسلام ترمذی کے قول سے بات الہدایت ثابت ہے، مگر حدیث مذکور کی صحت اتفاقی اور مجمع لکھنیا نہیں جس کے آپ منہ می ہیں، اب اگر کوئی ایسی جان اور عالم کی تصحیح کو بیعت حدیث مذکور کے تسلیم ہی کرنے، تو آپ کے مفید قضا جب بھی نہیں، اس لئے کہ خلاصہ آپ کی تحریر کا آپ یہ ہوا کہ امام ترمذی حدیث مذکور کو "حسن" کہتے ہیں، اور اپنی جان و حکام نے اس کی تصحیح کی ہے، جس سے حدیث مذکور کی صحت کا اختلاف نہیں ہیں ائمہ الحدیث جو ناخدا ہو گیا، اور آپ کا دعوئے صحت اتفاقی کا زور ہو گیا، یہ آپ ہی کا کام ہے کہ باوجودیکہ آپ کی دلیل آپ کے مذاہب کے مخالف ہے، مگر پھر بھی آپ جلد زور تبت اجتہاد پر دلیل مذکور سے دعوئے مطلب ثابت کرتے ہیں۔ ع

یہ دلائل و دعوے کہ کفر کا غلط فہم

[illegible]

کیا تماشا ہے کہ جناب سائل تو اپنے اشتہار میں تحریر فرماتے ہیں کہ وہ حدیث ایسی ہو کہ جس کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، اور اُحْسَنُ الْمُتَكَلِّمِينَ ان کی تائید کے لئے حدیث عبادۃ نقل کر کے اس کے ”جس“ ہونے کو بعض ائمہ حدیث کے قول سے ثابت کرتے ہیں جس سے وہ صحت بلا انکار معدوم ہوتی جاتی ہے۔ ع
کس لئے آئے تھے اور کیا کر چلے!

فکر انجام | اس کے بعد ناظرانِ اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ جب حضرت سائل نے دربارہٴ مسائل عشرہ، خفیہ سے احادیث صحیحہ ————— کہ جن کی صحت میں کسی کو انکار نہ ہو ————— طلب فرمائی تھیں، اور دوسرے اشتہار میں سائل مذکور یعنی مولوی محمد حسین صاحب نے اس کا دعویٰ کیا ہے، کہ مسائل عشرہ مذکورہ میں ہماری جانب دہیسی ہی حدیثیں ————— جیسی ہم نے اوروں سے طلب کی ہیں ————— موجود ہیں، اور اوتہ کاملہ میں ہم نے ان سے یہ عرض کیا تھا کہ دربارہٴ وجوبِ قرأت خلف الامام وغیرہ کوئی حدیث ”صحیح بلا انکار“ ہو تو پیش کیجئے، چنانچہ ابھی عبارت اوتہ بلفظ نقل کر آیا ہوں، تو اب اس کے بعد حضرت سائل کو یہ فکر ہوئی کہ دعویٰ مذکور کو جو محمل —————

مرتد جاہل درسخن با شد دلیر زانکہ آگہ نیست از بلاؤ زبر
کا تھا، کسی طرح نہاچیے، اور اس کے مطالبہ سے عہدہ برآہو جئے، تو اس لئے انھوں نے ایک اور پٹی کھائی، اور اپنے اشتہار میں یہ لکھا کہ:

”میری مراد اس لفظ سے کہ ”اُس حدیث کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو“ یہ ہے کہ

اس میں کسی کو کلام با دلیل اور جرحِ پتہ بالتفصیل جو کسی سے نہ اٹھا ہو، نہ اٹھ سکے موجود نہ ہو“

اور بعینہٴ اشتہار مذکور کی عبارت کو ہمارے مجتہد صاحب نے بھی اس موقع میں نقل فرمایا ہے، مگر ظاہر ہے کہ حضرت سائل کی یہ مراد ان کے الفاظ سے بظاہر مخالف ہے، اول تو علی العموم یہ فرمایا تھا کہ ”اس کی صحت میں کسی کو انکار نہ ہو“ اس کے بعد جو فکر انجام ہوا تو فرمانے لگے کہ ”وہ انکار و جرح ایسا نہ ہو کہ نہ کسی سے اٹھا ہو، نہ اٹھ سکے“

۱۔ صحت بلا انکار: یعنی متفق علیہ صحت ۱۲ ۱۔ محل: مصداق ۱۲

۲۔ جاہل آدمی بات کہنے میں نڈر ہوتا ہے: ہاں وہ بات کے نشیب و فراز سے واقف نہیں ہوتا ۱۲

جرح مقبر کے لئے انوکھی شرط
 البتہ یہ بات تو سائل علم حدیث میں مرفوم ہے کہ جرح یقین کا اعتبار ہے، اور مکتہم کا اعتبار نہیں، مگر جرح کے مقبر ہونے کے لئے یہ شرط کسی نے بھی نہیں لکھی کہ اس جرح کا کسی نے انکار نہ کیا ہو، اور جواب بھی نہ دے سکا ہو۔

اور اگر جرح کے اٹھانے سے آپ کی یہ مراد ہے کہ اس طرح مرتفع ہو جائے کہ اس کو سب تسلیم کر لیں، اور اختلاف سابق بالکل معدوم ہو جائے، تو حدیث عبادہ کی صحت بیان کرنے والوں میں سے اب تلک یہ کسی سے بھی نہیں ہوا کہ اس کی صحت کو ایسی طرح ثابت کر دیا ہو کہ پھر کسی نے اس کا انکار نہ کیا ہو، کما ہوتا ظاہر مگر شاید اس واسطے حضرت سائل نے یہ قید اور بڑھادی کہ ”نہ آگئے کو اٹھ سکے“ سو ممکن ہے کہ آگئے کو خدا کوئی صورت ارتفاع جرح کی پیدا کر دے۔ لیکن اس کا کیا علاج کہ یہ احتمال تو ہر ایک جرح میں نکل سکتا ہے، ————— حضرت سائل نے جو متفق علیہ کے معنوں میں تصرف کیا ہے، اس سے بہتر تھا کہ صحیح کے معنوں میں تصرف کر لیتے، اور فرماتے کہ صحیح سے میری مراد مطلقاً محدثین نہیں، بلکہ مقابل غلط ہے۔

علاوہ اس کے یہ ہے کہ حدیث عبادہ میں ائمہ متعددہ سے جرح یقین بالتفصیل موجود ہے، سو مجتہد صاحب کو مناسب بلکہ واجب تھا کہ اس کو اٹھایا ہوتا، مگر مجتہد صاحب تو اس مقام سے ایسے کان دبا کر نکلے کہ مجملاً یہ بھی تو نہ کہا کہ حدیث مذکور کی سند میں کسی نے کچھ جرح و طعن بھی کیا ہے یا نہیں؟ ایک گول گول بات جرح کے باب میں حضرت سائل کے اشتہار سے نقل کر کے چل دیئے، سند مذکور کے باب میں ————— جس میں گفتگو تھی ————— جرح و طعن کا اقرار و انکار مفصلاً کچھ بھی نہ کیا، فقط ان دو چار کا نام لکھ دیا جنہوں نے حدیث مذکور کو ”حسن“ یا ”صحیح“ کہا ہے، اگرچہ بعض ائمہ کا ”حسن“، فرمانا بھی آپ کو مضرت ہے۔

۱۱ جرح یقین: مدلل و مؤید جرح ۱۲ ۱۳ مطلقاً: اصطلاح

۱۴ کیونکہ آپ عمل کے لئے حدیث کے صحیح ہونے کی شرط لگاتے تھے ۱۵

حدیث عبادۃ کی بحث

(بروایت محمد بن اسحاق)

بالجملہ مجتہد صاحب نے تو اس بحث ضروری سے مصلحتاً اعراض فرمایا، اب ہم کوی بقدر ضرورت دربارہ قوت وضعف سند حدیث مذکور کچھ عرض کرنا پڑا سنتے!

محمد بن اسحاق متکلم فیہ اوہی ہیں | مجتہد محمد احسن صاحب نے جو حدیث عبادۃ ترمذی و ابو داؤد کے حوالہ سے نقل فرمائی ہے، اور بعض ائمہ

کے حوالہ سے اس کے ثبوت صحت کے درپے ہوئے ہیں، اس کی سند میں ایک راوی محمد بن اسحاق امام المغازی بھی ہیں، ان کے بارے میں ائمہ حدیث کے اقوال از حد مختلف ہیں، بعض توثیق کرتے ہیں، تو بعض جرح و طعن سے پیش آتے ہیں، بعض قول وسط یعنی بعض امور میں قابل اعتبار، اور بعض میں غیر معتبر ہونے کے قائل ہوئے ہیں، یعنی دربارہ امور اہم، و ضروریات و واجبات شرع غیر معتبر فرمایا ہے، اور امور شافلہ میں مثل قصص و تواریخ معتبر کہا ہے۔

① تقریب التہذیب میں تو لکھا ہے: صدوق، یدلیس، ورعی بالتشیع والقدس (چاہے بولنے والے ہیں، تدلیس کرتے ہیں یعنی حدیث کی روایت میں کبھی اپنے استاد کا نام نہیں لیتے، بلکہ اس سے اوپر کے راوی کا نام لیتے ہیں، اور لفظ ایسا اختیار کرتے ہیں جس میں سماع (سننے) کا احتمال ہوتا ہے، اور شیعہ اور قدریہ (منکر تقدیر) ہونے کا ان پر الزام ہے)

اور امام نووی رحمہ فرماتے ہیں: قد اتفقوا علی أن المدلس لا یجتنب بعنّہ (محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ تدلیس کرنے والا راوی اگر لفظ عن سے روایت بیان کرے تو اس سے استلال درست نہیں) اور حدیث مذکور محمد بن اسحاق جو کہ مدلس ہے، معنعن بیان کرتا ہے، اس وجہ سے لائق احتجاج

۱۰ یہ حدیث تہجد دفعہ چہارم میں ذکر کی گئی ہے۔ ۱۱ وسط (سبب کے زبر کے ساتھ): مقدر، ارشاد باری تعالیٰ ہے جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا (بنایا ہم نے تم کو معتدل امت) ۱۲ ۱۱ امور سافلہ: معمولی باتیں غیر اہم باتیں

۱۳ تقریب ص ۱۲۲ حرف بیہ ترجمہ

نہیں ہونا چاہیے۔

(۲) وروی ابن مہوی عن یحیی القطان انه کان لابی یزید محمد بن اسحق، ولا یحدث عنه (یعنی بن سعید کھان، محمد بن اسحق سے خوش نہیں تھے، اور ان سے روایت بھی نہیں کرتے تھے)
(۳) وقیل لاصحہ: یا الہابعد اللہ: اذا انفر ذابن اسحق جددت قلبک؟ قال: لا والله ان رأیتہ یحدث عن جماعۃ بالحدیث الواحد۔ ولا یفضل بین کلام ذامن کلام ذام (میں ہر چیز میں اسے پہچانے گا اگر کسی حدیث کو صرف محمد بن اسحق روایت کریں، تو آپ اس کو قبول کریں گے، لیکن اگر بخرا! نہیں، میں نے ان کو دیکھا ہے کہ وہ ایک حدیث کو کئی ایک لوگوں سے روایت کرتے ہیں، ہر ایک کے کلام کو دوسرے کے کلام سے جہاں نہیں کرتے۔)

(۴) وقال ابن معین: ضعیفٌ ولیس بذاك (یعنی ابن معین نے فرمایا کہ وہ ضعیف تھا اور قوی نہیں ہیں۔)

(۵) وقال احمد بن زھب: معیض یحیی بن معین یقول: هو عذی سقیم لیس بالقوی (یعنی ابن معین کہتے ہیں کہ وہ میرے نزدیک کمزور ہیں، قوی نہیں ہیں۔)

(۶) وقال النسائی: لیس بالقوی (امام نسائی نے فرمایا کہ وہ قوی نہیں ہیں۔)

(۷) وقال ابو یزید: سأل الدارقطنی عن محمد بن اسحق بن یسار: وعن ابیہ، فقال: لا یحدثک جماعۃ وانما یحدثک ہما (ابو یزید نے دارقطنی سے محمد بن اسحق اور ان کے والد کے بارے میں معلوم کیا تو انھوں نے کہا کہ ان دونوں کی حدیثوں سے استدلال نہیں کیا جاسکتا ہے، ان دونوں کی حدیثوں سے صرف تیسرے واسطے کی جاسکتی ہے۔)

(۸) وقال عباس الذہری: معیض احمد بن حنبل ذکر ابن اسحق فقال: ائمانی الخازی وأبوابہ فی کتبہ، وائمانی الخلال والمغرام فی کتبنا ابی یزید، هذا، ومعدیذہ، وکتم اصابعہ (عباس ذہری کہتے ہیں کہ امام احمد سے سنا کہ انھوں نے محمد بن اسحق کا ذکر کرتے ہوئے فرمایا کہ خازنی اور اس جیسے ابواب ہیں تو ان کی حدیثیں لکھی جاسکتی ہیں، مگر معدیذہ وکتم اصابعہ میں اس طرح کے

۱۔ تاریخ بغداد ۲/۲۶، حرم الآثار ۱/۱۵ ۲۔ تہذیب ۱۳/۱۵ ۳۔ تہذیب ۱۳/۱۵
۴۔ سیر اعلام النبلاء ۱/۲۶ ۵۔ تہذیب ۱۳/۱۵ ۶۔ تاریخ بغداد ۱۳/۱۵
حرم الآثار ۱/۱۵

تضعیف فرماتے ہیں، اور فرماتے کہ ان اقوال میں بھی طعن مفشل ہے یا نہیں، یکما اب بھی کوئی (تضعیف کا) بلی رو گیا؟! قال فی النسخة: مرأب العجز: وأسوأها الوصف بأفعل كاذب الناس، ثم دجال أو دجال أو دجال (اور اہم امور میں سے ہے جرح کے مراتب کا پورا پورا، اور تضعیف کے درجوں میں سب زیادہ زیادہ ہو کر ہے کہ اسم تفضیل کا صیغہ استعمال کیا جلتے، جیسے اذنب الناس کہا جلتے، پھر دجال یا وضاع یا کذاب جیسے الفاظ ہیں)

سو محمد بن اسحاق کو تو دجال اور کذاب اور ضعیف سب کچھ کہہ سکتے، بلکہ یہی القطن اور رام مالک وغیرہ نے تو "أَشْهَدُ أَنَّهُ كَذَّابٌ" فرمایا ہے، کذاب توصیف مبالغہ تھا ہی، لفظ أَشْهَدُ نے اس مبالغہ کو اور دو چند کر دیا، ظاہر ہے کہ بدون وثوق تام، لفظ أَشْهَدُ کے ساتھ کسی مضمون کو نہیں بیان کیا کرتے، بالخصوص ایسے محتاط لوگ۔ اب ان اقوال سے محمد بن اسحاق کا لائق احتجاج نہ ہونا اظہر من الشمس ہے

اور اگر کوئی حضرت پیاس فلت و شرب اس قدر تعریحات سے قطع نظر فرما کر بعض ائمہ کی توثیق ہی کو۔ بہ نسبت محمد بن اسحاق ترجیح دینے کو تیار ہوں تو شرط فہم ان شاء اللہ عدم صحیح بلا انکار مسئلہ جناب کا تو کوئی نادان بھی انکار نہ کرے گا، مگر مخلوقِ جاہل۔ وفي النسخة: "والعجز مُعْتَدِلٌ عَلَى التَّعَدُّلِ بِإِنْ صَدَرَ مَعِيَّةً" من عابہا سبباً بآبِہ۔ اور محمد بن اسحاق کا جرح بمرجہ قبیح ہونا خود ظاہر ہے، علی الحدائق اس جرح مذکور کا علیین سبباً بآبِہ جرح سے صادر ہونا بھی ظاہر ہے

سو آپ کا یہ ارشاد کہ "اگر آپ دعویٰ اس کی عدم صحت کا فرماتے ہیں تو جرح پتہ بالتفصیل سے ثابت کیجئے۔ بالکل بیکار ہو گیا۔

۱۔ شرح غزہ ۵۲ مصری درخاندہ ۱۲ ۱۱ آفتاب زیادہ ظاہر ۱۲ ۱۱ تجزیہ میں ہے کہ جرح تعریف سے معذور ہے (یعنی کسی کو اگر چند علم نے نقد اور مائل کہا ہو یا در چند علم نے اس کی تحقیر کی ہو تو اس کو ضعیف ہی نہ مانتے گا) بشرطیکہ اس کو ضعیف کہنے والے حضرات معصن کے اسباب سے واقف ہوں اور راوی کے ضعف کی وہ بھی بیان کریں (۵۲ مصری) ۱۲ ۱۱ چونکہ صاحب مصباح نے جرح پتہ کا سبب کیا تھا، اس نے حضرت قدس سرہ نے اسی کو بیان کیا ہے، اور ذابین اسخی کے بارے میں تعریف کے اقوال بھی ہیں ۱۲ ۱۱ قول فیصل وہ ہے جو ذابین رسالتیہ سبباً بآبِہ میں لکھا ہے جس کا خلاصہ ہے کہ (باقی صفحہ پر)

بعض کی تصحیح سے حد متفق علیہیں ہوتی | علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ فرمانا کہ:

اور بخاری اور ابن حبان اور حاکم
اس کی ثابت، کما تقر فی اصول الحدیث، اس حدیث عبادہ کی تصحیح فرماتے ہیں، تو صحت

بالکل آپ کی بے انصافی ہے، اگر امام بخاری اور حاکم وغیرہ جلیل الشان ہیں تو امام احمد اور امام مالک اور یحیی القطان وغیرہ بھی کچھ کم نہیں، بلکہ بعض امور میں بدرجہا بڑھے ہوئے ہیں۔ خیر اور امور کی تو یہاں بحث نہیں، مگر یہ ظاہر ہے کہ تخریج و تعدیل میں قول اُن حضرات کا معتبر ہونا چاہیے کہ جو اس زمانہ کے ہوں کیونکہ کسی کی بھلائی بُرائی سے جیسے وہ لوگ واقف ہوتے ہیں کہ جنہوں نے اس شخص کو دیکھا بھالا ہو، ایسا وہ شخص واقف نہیں ہو سکتا جو بواسطہ اوروں سے سُنے سنائے لکھتا ہو۔ علاوہ ازیں جرح کا تعدیل پر مقدم ہونا بھی عرض کر چکا ہوں۔

ان سب امور کے بعد میں پھر یہ بات بھی ہے کہ آپ تو صحت اتفاقی ملا انکار کے مدعی تھے، اس کا اب بھی کہیں پتہ نہیں، اور اگر امام بخاری اور ابن حبان و حاکم و یحیی ہی کا نام اجماع و اتفاق ہے، تو یہ اصطلاح جُدی ہے، اور معلوم نہیں جملہ در کما تقر فی اصول الحدیث، کے بیان فرمانے سے آپ کس امر کا تقر ثابت فرماتے ہیں؟ کیا یہ مطلب ہے کہ امام بخاری وغیرہ یہ چاروں حضرات جس حدیث کو صحیح فرمادیں، تو اس کی صحت مسلم اور اتفاقی کہلاتی ہے،

(بقیہ حاشیہ ۱۲۷) محمد بن اسحاق اور امام مالک معاصر ہیں، اور دونوں ہی نے ایک دوسرے پر جرح کر کے، مگر ابن اسحاق کی جرح سے تو امام مالک کی حیثیت میں کوئی فرق نہیں آیا، البتہ امام مالک کی جرح نے ابن اسحاق کی کچھ حیثیت گھٹادی ہے، امام مالک سے اثر نہ تو تارے کی طرح چمکتے رہے، اور ابن اسحاق کو سیر و مغازی میں ادنیٰ مقام حاصل رہا۔

وَأَمَّا فِي أَحَادِيثِ الْأَحْكَامِ فَيَنْتَحِظُ حَدِيثُهُ
فِيهَا عَنْ رُبَّةِ الصَّحَّةِ إِلَى رُبَّةِ الْحَسَنِ
الْأَفِيمَا شَدَّ فِيهِ، فَانْه يُعَكِّدُ
مَنْكُرًا، هَذَا الَّذِي عِنْدِي فِي حَالِهِ

واللہ اعلم (سیر ص ۱۲) ثقافی ان کا حال بہتر جانتے ہیں ۱۲

یا اور کچھ مطلب ہے ؟

ٹھوکر میں مت کھائیے چلے سنبھل کر دیکھ کر چال سب چلتے ہیں، لیکن بندہ پروردگار کے آپ نے مفت میں ایک ورق سیاہ کیا، مگر نہ تو آپ صحت بلا انکار کے معنی سمجھے، نہ یہ خیال فرمایا کہ دلیل جو لکھتا ہوں وہ موافق مدعا ہے یا مخالف مدعا؟ پھر اس فہم و فراست پر صر کوئس لعین الملک؟ کی ٹھوک ہو بزم و زمر!

اس سے آگے مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

حدیث عبادہ قطعی الدلالت بھی نہیں ہے

قولہ: آگے رہا نص قطعی الدلالت نہا،
سو وہ اظہر من الشمس ہے، کیونکہ سُؤقیؒ سے واسطے اثبات قرارتِ فاتحہ کے، نسبتِ

مقتدیوں کے۔ الی آخر اقال۔

أقول: جاننا چاہئے کہ مجتہد صاحب نے جو حدیث عبادہ کی صحت بلا انکار اور نص قطعی الدلالت در باب وجوب قرارت خلف الامام ہونے کا دعویٰ فرمایا تھا، سو بزم خود حدیث مذکور کی صحت بلا انکار تو ثابت کر چکے، اب اس کے نص قطعی الدلالت ہونے کو ثابت کرتے ہیں، مگر صحت بالاتفاق تو مجتہد صاحب نے جو ثابت کی ہے، اس کے دیکھنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تسلیم کرنا اسی کا کام ہے جس کو صحت عقل و حواس مُیتر نہ ہو۔

باقی رہا حدیث مذکور کا دربارہ وجوب قرارت خلف الامام نص قطعی الدلالت ہونا، جس کو مجتہد صاحب اظہر من الشمس فرماتے ہیں، اگر تسلیم کیا جائے تو نہ ہم کو مضر، نہ مجتہد صاحب کو مفید، کیونکہ جب اس کی صحت ہی مطابق دعویٰ مجتہد صاحب نہ رہی، تو فقط نص قطعی الدلالت ہونے سے کیا کام نکلتا ہے؟ اور اگر نظر غور سے ملاحظہ فرمائیے تو حدیث عبادہ کا ثبوت، مدعاۓ مجتہد صاحب کے لئے نص قطعی ہونا بھی مخدوش نظر آتا ہے۔

ثبوت، وجوب سے عام ہے (پہلی وجہ)۔ دیکھئے! خود مجتہد صاحب دلیل ثبوت

لہ کوئس: نقارہ — لعین الملک؟ حکومت کس کی ہے؟ — بزم: باجے کی اونچی آواز، آواز کا چڑھاؤ، زیر کی ضد — یعنی ہر سو اپنی فتح کا نقارہ بجاتے ہو، ۱۲ لے قطعی الدلالت: وہ نص جس کا ایک مفہوم واضح اور متین ہو، چند احتمال نہ ہوں ۱۳ لے سُؤقی: چلا یا ہوا، بیان کیا ہوا، یعنی وہ حدیث اسی مسند کو بیان کرنے کے لئے ارشاد فرمائی گئی ہے ۱۴ لے یعنی بہ نسبت مقتدیوں کے ۱۵

ثبوت میں فرماتے ہیں کہ " حدیث مذکور مستوفی ہے واسطے اثبات قرأت فاتحہ کے نسبت متقدموں کے تو حسب ارشاد مجتہد صاحب حدیث مذکور ثبوت قرأت فاتحہ خلف الامام کے ضد میں ہوئی، اور سب جانتے ہیں کہ ثبوت، وجوب سے عام ہے، کیونکہ کیا ثبوت و وجوب واجب ہوتا ہے، ایسا جو ازواج و استحباب کے پیرایہ میں بھی ثبوت تحقق ہوتا ہے، اور مجتہد صاحب نے دعویٰ وجوب قرأت مذکورہ کا کیا تھا، اور حق مذکور سے ضد ثبوت نکلا، اس صورت میں دعویٰ غلط، اور دلیل عام ہوئی جاتی ہے۔

نفی کمال کا احتمال ہے (دوسری وجہ) ثبوت سے مراد ثبوت فی ضمن الوجوب ہے، تو قطع نظر اس سے کہ یہ مراد قاصر الفاظ مجتہد صاحب کے مخالف ہے، یاں بھی محدود ضد ہے کہ حدیث مذکور کو دوبارہ وجوب قرأت خلف الامام نفس قطعی کہنا غیر مسلم ہے، کیونکہ جملہ لأصلواتہ لکن لم یقرأ بھما سے بظاہر اگر وجوب قرأت فاتحہ علی التقدی مفہوم ہوتا ہے، تو دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس سے مراد قطعی کمال بخیر یا قطعی مطلق یعنی نفی کمالی صلوٰۃ بہت جگہ احادیث میں ہو چکا ہے اور اگر یہ کہنے کہ ہم نے نفسی کے معنی لے رکھے ہیں کہ اس میں احتمال خلاف ناشی با دلیل کا نہ ہو، نہ کہ وہ کسی چھوٹے

مختل خلاف نہ ہو، تو یہاں تو آیت قرآنی و احادیث متعددہ و آثار کثیرہ سے احتمالی ثبوتی ناشی، بلکہ ثابت ہوتا ہے، سو حدیث مذکور کی صحت بظاہر انکار تو غلط ہوئی ہی تھی، اب تو آپ کے مدعا یعنی وجوب قرأت علی التقدی کے لئے حدیث مذکورہ کا نفس قطعی اللہ لاہ ہونا بھی ضعیف اعداد ہو گیا۔

محنت رائے گال! اس بات کا ہم کو بھی خیال آتا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب نے تمام کتب احادیث میں سے ایک حدیث برہم خود ایسی نکالی تھی کہ جو ان کے ثبوت مدعا کے لئے

لے ثبوت، نفس ہذا، مربع ہوا ۱۲ ۱۱ ہے (۱) لأصلواتہ یحضرہ و یصلی بھما یعنی ہر کہنگی ہوئی ہر کہنگی
موجود ہر نماز پڑھے تو نماز نہیں ہوئی یعنی کروہ ہے (۲) لأصلواتہ یصلی بھما یعنی نماز میں اور ہر نماز کھانے کی نماز نہیں ہوئی یعنی کروہ ہے (۳) لأصلواتہ یصلی بھما یعنی ہر کہنگی ہوئی یعنی کروہ ہے
۔ اس اور بھی متعدد شرحیں ہیں ۱۲ ۱۱ یعنی نفی کمال مختل ناشی: پیدا ہونے والا ۱۲

نص قطعی ہو، اور صحیح بلا انکار بھی ہو، مگر افسوس! حدیث مذکور سے بھی ہمارے مجتہد صاحب کی کار برآری نہ ہوئی، اور دونوں دعویٰ میں سے ایک دعویٰ بھی پایہ ثبوت کو نہ پہنچا ہے
 انکوں کہ بیچ داد، دلم گریہ ہم نداد در کونے او شینم و خاک کے بسرگم
 اس کے بعد اب آپ کا قُتِبَ الْمَطْلُوبُ بِكُلِّ الْوَجْهِ فرماتا آپ ہی کا کام ہے، اور
 موافق مصرعہ مشہور: ع

دروغے راجز اباشد دروغے

ہمارا بھی یہی کہنے کو دل چاہتا ہے ع

آپ جو کہتے ہیں صاحب! سو بجا کہتے ہیں!

حدیث عبادۃ عام کی بحث (جو صحیح ہے مگر صریح نہیں)

اس کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب نے حدیث عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہما ————— قال قال رسول
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِآيَاتِ الْقُرْآنِ ————— جو بخاری و مسلم
 وغیرہ کتب حدیث میں ہے نقل فرمائی ہے، اور اس کی صحت بلوغ المرام اور شرح بلوغ المرام
 وغیرہ سے نقل فرمائی ہے، مگر اس کا جواب تو فقط اتنا ہی کافی ہے کہ کتب حدیث میں تو ہزاروں
 احادیث صحیحہ موجود ہیں، آپ کو کیا نفع؟

ہمارا مطالبہ تو آپ سے اس حدیث کا تھا کہ جو بادل وجود صحت اتفاقی کے دربارہ وجوب
 قرارت مقتدی نص قطعی الدلالة بھی ہو، ایسی کوئی حدیث ہو تو لائے، اور حضرت سائل پر

۱۲۔ کار برآری: مقصد کی تکمیل ۱۲۔ اب جبکہ کچھ دیا، میرے دل کو تورنا بھی نہ دیا ۱۳۔ اس کے
 کوچہ میں بیٹھوں گا اور خاک سر پہ ڈالوں گا۔ ۱۴۔ تو مقصد ہر طرح ثابت ہو گیا ۱۵۔ جھوٹے کی سزا
 جھوٹ ہے ۱۶۔ حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی عام حدیث دفعہ چہارم کی تمہید میں ذکر کی گئی ہے ۱۷۔

بہ نسبت آثار کے اور خود ہی سرخار دہر ہے، ورنہ بے سوچے سمجھے احادیث کو نقل فرما کر ہم کو نہ دھمکائیے !

اور اگر یہ مطلب ہے کہ یہ حدیث کو اس مضمون کے لئے نقل قطعی نہیں، مگر وجوب قرار ہے تاخلف الامام اس سے ثابت ہوتا ہے، سو اس کی کیفیت تو ان شدائد میں معلوم ہو گی جب آپ حدیث مذکور سے وجوب قرار کا قائل ہو، مقتدی ملتفت ہو کر ثابت کریں گے۔

بیّنوا توجّروا | کہ اس میں صحیح قطعی الدلائل سے دست بردار ہو کر مطلق استدلال کو اختیار کرنے سے یہ بات تو ثابت ہو گئی کہ سوائے حدیث سابق آپ کے زعم کے موافق ہی کوئی حدیث ایسی آپ کے پاس نہیں کہ جو دربارہ وجوب قرار مقتدی نفس صحیح قطعی الدلائل ہو، اور حدیث سابق کی صحت و قطعیت کا حال ہی معلوم ہو چکا ہے، تو اب دربارہ وجوب قرار مذکورہ آپ کے پاس کوئی حدیث صحیح قطعی الدلائل نہیں، اور صرف آپ کے انداز سے معلوم ہوتا تھا کہ آپ دلائل مثبتہ انکام کو ضمنی اصول ہی قرار دیتے ہیں، پھر قرار ہے فاتحہ کا وجوب باوجود نہ ہونے نفس معلوم کے، آپ کے نزدیک یہ کفر محض ہو گیا؟ **بیّنوا توجّروا** !

حدیث عام سے قائلین فاتحہ کا استدلال، اور اس کے جوابات

اب مجتہد صاحب کا طریقہ استدلال حدیث مذکور سے بھی سنا چاہئے۔

قوله: اب فرمائیے کہ حدیث عبادہ بن جہا جو سبب شمول اور عموم اپنے کے عام اور ماسوم اور مظلوم، اور کلام نادر میرزا بہ بنوہ مجتہدین اور دلیل ظاہر نہیں تو کیا ہے، اور فرق درمیان ماسوم و عام کے، یا در میان نادر میرزا و میرزا کے، یا بینہ اور برہان کے، یا کس طرح قبول کریں؟ کہ حدیث مذکور ظہیر فرقہ عام و ماسوم کے آثار چند وجوب قرار کا قائل ہو رہا ہے۔

أقول بیّنوا ! خلاصہ استدلالی مجتہد صاحب فقط یہ امر ہے کہ حدیث مذکور سے علی سبیل العموم حکم قرار ہے فاتحہ نکلتا ہے، پھر حقیقہ استدلالی کو بلا پیشہ اس حکم سے خارج کرنا قابل تسلیم نہیں۔

۱۔ جواب بیّنوا اور امر پائیے ۱۔ دلائل مثبتہ انکام: احکام شرع کو ثابت کرنے والے دلائل ۲۔ ۱۔ کیونکہ آپ اپنے اختصار میں ہر مسئلہ میں نفس مریح قطعی الدلائل طلب کرتے ہیں ۱۱

جواب (۱) دعویٰ خاص، دلیل عام

جناب مجتہد صاحب! آپ کے ابطال دعا کے لئے فقط اتنا ہی کہہ دینا کافی ہے کہ اگر ہم آپ کے اس عموم کو آپ کی خاطر سے قبول بھی کریں، اور حکم قرارت میں امام و ماموم و منفرد کو مساوی المرتبہ مان لیں، تو دعویٰ جناب تو پھر بھی محقق نہیں ہوتا، آپ کا دعویٰ تو ثبوت وجوب یعنی فرضیت قرارت فاتحہ علی مقتدی ہے، اور حدیث مذکور کو اگر نفی کمال پر محمول کیا جائے۔ چنانچہ ہمارا یہی قول ہے، اور اس کے قرآن و دلائل بھی موجود ہیں۔ تو پھر گو آپ کی خاطر سے اشخاص مذکورہ کو دربارہ قرارت فاتحہ مساوی بھی کہا جائے، تو آپ کا مطلب جب بھی درست نہیں ہوتا، لہذا ملاحظہ فرمائیے۔

جواب (۲) مضم سور کے باب میں تخصیص آپ بھی کریں گے

خیر یہ بات تو در صورت تسلیم تھی، اب آپ کے اعتراض کا جواب عرض کرتا ہوں، اور آپ جو حنفیہ کی اس تخصیص کو ہٹ دھری سے بلا پیٹہ و برہان فرماتے ہیں، اس کی حقیقت بیان کرتا ہوں۔

دیکھئے! مسلم و ابوداؤد و نسائی میں خود حضرت عبادۃ کی یہی حدیث موجود ہے، اس میں ”فاتحة الكتاب“ کے بعد لفظ ”فَصَاعِدًا“ بھی موجود ہے، اور ادھر آپ نے ”لا صلوة“ کے معنی نفی اصل صلوة کے لئے رکھے ہیں، تو اب معنی ہوتے کہ بدون قرارت فاتحہ و سورت دیگر، نماز جائز نہ ہوگی، اور امام و ماموم سب کو آپ مساوی فی وجوب القراءة فرما رہے ہیں، تو آپ کے قول کے موجب مضم سورت بھی مقتدی پر فرض ہوا، اور وہ بھی بقول جناب کے خواہ نماز سترہ ہو یا بھرہ، اور یہ تو آپ کا بھی مذہب نہیں معلوم ہوتا، اور اگر آپ کا یہی مذہب ہے تو خیر یہی ارشاد فرمائیے، ہم اس میں بھی راضی ہیں، سو اب بدون اس کے کہ آپ بھی اس تخصیص کے۔ کہ

۱۱ یعنی دعویٰ وجوب کا ہے، مگر دلیل سے صرف ”کمال“ ثابت ہوتا ہے، جو ”وجوب“ سے عام ہے ۱۲

۱۳ اشخاص مذکورہ: یعنی امام و ماموم (مقتدی) اور منفرد ۱۴ دیکھئے مسلم شریف ص ۱۳۱ مصری، باب

وجوب قراءة الفاتحة فی کل رکعة الخ، ابوداؤد و شریف ص ۱۱۱ باب من ترك القراءة فی صلوة، نسائی شریف

ص ۱۴۵، باب ایجاب قراءة فاتحة الكتاب فی الصلوة ۱۵ راضی اس لئے ہیں کہ اس صورت میں بھی

حدیث سے فاتحہ اور سورت کا محض ثبوت نکلے گا، وجوب ثابت نہ ہوگا، جو آپ کا مذہب ہے ۱۶

جس سے اشد انکار کیا جاتا تھا۔ مرتکب ہوں، گو در باب ختم سورت ہی سہی، اور کوئی مفسر نہیں معلوم ہوتا، اور جب آپ مقتدی کو دربارہ ختم سورت عموم مذکور سے مستثنیٰ فرمائیں گے، اس وقت ہم بھی ان شار اللہ مقتدی کا قرارت فائض میں حکم قرارت سے مستثنیٰ ہونا بدلائل واضح ثابت کر دیں گے۔

جواب (۳) تخصیص مقتدی کے دلائل اور سنیں! ابوداؤد میں حدیث مذکور کے بعد مصنف نے سفیان بن عیینہ راوی حدیث مذکور کے حوالہ

سے کہا ہے: ”قَالَ سَفْيَانُ: لَمَّا يُصَلِّيْ وَحْدَهُ“ یعنی حکم لاصلوٰۃ الابغاثحة الكتاب میں مفرد داخل ہے، مقتدی شامل نہیں۔ اور موطا میں امام مالک فرماتے ہیں:

(۱) عَنْ أَبِي نَعْمٍ وَهَبِ بْنِ كَيْسَانَ أَنَّهُ سَمِعَ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: مَنْ صَلَّى رَكْعَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمْرِ الْقُرْآنِ فَلَمْ يُصَلِّ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَرَاءَ الْإِمَامِ (حضرت جابرؓ فرماتے ہیں کہ جس شخص نے کوئی رکعت سورۃ فاتحہ کے بغیر پڑھی، اس نے نازی نہیں پڑھی، گر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو)

(۲) وَعَنْ مَالِكٍ عَنْ نَافِعٍ أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ إِذَا سَمِعَ هَذَا يَقْرَأُ أَحَدًا خَلْفَ الْإِمَامِ قَالَ: إِذَا صَلَّيْتُ أَحَدًا كَمْ خَلْفَ الْإِمَامِ فَحَسْبُهُ قِرَاءَةُ الْإِمَامِ، وَإِذَا صَلَّيْتُ وَحْدًا فَلَيْقُورًا قَالَ: وَكَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ لَا يَقْرَأُ خَلْفَ الْإِمَامِ (حضرت نافعؓ کہتے ہیں کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے جب دریافت کیا جاتا کہ کیا امام کے پیچھے کوئی شخص قرارت کر سکتا ہے؟ تو فرمایا کرتے تھے کہ جب کوئی شخص امام کے پیچھے نماز پڑھ رہا ہو تو امام کی قرارت اس کے لئے کافی ہے۔ اور جب تنہا پڑھے تب قرارت کرنی چاہئے۔ حضرت نافعؓ فرماتے ہیں کہ حضرت ابن عمرؓ امام کے پیچھے قرارت نہیں کیا کرتے تھے سلم)

(۳) اور امام ترمذی اپنی صحیح میں امام احمد کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں

وَأَمَّا أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ فَقَالَ: مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «لَا صَلَوةَ لِمَنْ لَمْ يَقْرَأْ بِغَاثَةِ الْكِتَابِ» إِذَا كَانَ وَحْدَهُ، وَاحْتِجَ بِحَدِيثِ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ حَيْثُ قَالَ: مَنْ صَلَّى رَكْعَةً لَمْ يَقْرَأْ فِيهَا بِأَمْرِ الْقُرْآنِ فَلَمْ يُصَلِّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ وَرَاءَ الْإِمَامِ۔ قَالَ أَحْمَدُ: فَهَذَا رَجُلٌ مِّنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَأَوَّلَ قَوْلَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

لے ابوداؤد شریف ص ۱۱۹ باب من ترک القراۃ فی صلوٰۃ لے موطا مالک ص ۲۵۸ باب ما جاز فی ام القرآن۔ لے موطا مالک ص ۲۵۸ باب ترک القراۃ خلف الامام فیما جہر فیہ۔

«لا صلوة الا بعد ان لم يقرأ بفاتحة الكتاب»۔ اُنّی هذا اذا كان وحده «ام امر بن ضیق نے فرمایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد کہ قرأت فاتحہ کے بغیر نماز نہیں ہوتی، اس صورت میں ہے کہ جب نماز پڑھنے والا تنہا ہو اور امام اچھٹے نے حضرت جابرؓ کے اس ارشاد سے استدلال کیا ہے کہ میں اچھٹے نے اپنی ایک گت سورۃ فاتحہ کے بغیر ہی، اس نے نماز نہیں پڑھی اگر یہ کہ وہ امام کے پیچھے ہو، امام احمد نے فرمایا کہ حضرت جابرؓ صحابی ہیں انھوں نے «صلوۃ» کو بھی معنی بیان کئے ہیں کہ یہ مکمل نماز پڑھنے والے کے لئے ہے (۱)۔

(۵) وزی الطحاوی فی شرح الاثر: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ عَبْدِ الْوَهَّابِ، ثنا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَوْصِيَا، ثَعْلَبِي، حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّاهُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ حَزْمٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ وَهْبٍ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَوْصِيَا، وَنَزِيدَ بْنَ ثَابِتٍ، وَجَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، فَقَالُوا: لَوْ كُنَّا نَخْلُقُ الْأَعْدَامَ فِي شَرِّهِ مِنَ الصَّلَاةِ، دَخَلْنَا فِي شَرِّ النَّبِيِّ (امام حماد) نے شرح معانی الآثار میں حضرت میرا شریٰ بکرم سے روایت کیا ہے کہ انھوں نے حضرت میرا شریٰ بکرم اور حضرت زید بن ثابتؓ، اور حضرت جابر بن عبد اللہؓ سے دریافت کیا کہ تو میں حضرات نے فرمایا کہ آپ امام کے پیچھے نماز کے کسی حصے میں قرأت ذکر یا شرع میں ایسا کیجئے (۲)۔

(۶) اور امام حمادؓ اپنی تحکامیں کہتے ہیں: عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ عُكَيْمَةَ عَنْ مَسْعُودٍ عَنْ ابْنِ وَائِلٍ قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مَسْعُودٍ عَنْ الْقَرَاءَةِ خَلْفَ الْأَمَامِ، قَالَ: أَنْصَبْتُ خَلْفَ الصَّلَاةِ شُعْلَةً، وَسَبَّحْتُ كَذَلِكَ الْأَمَامُ (اور وائل کہتے ہیں کہ حضرت میرا شریٰ بکرم رضی اللہ عنہ سے امام کے پیچھے قرأت کرنے کے بارے میں دریافت کیا گیا تو اچھٹے نے فرمایا کہ نماز میں خاموشی اختیار کرو کیونکہ نماز میں مشغوریت ہے چنانچہ امام کی قرأت سنتے ہی «اور تمہاری طرف سے امام قرأت کرنے لگے»

اس کے سوا اور بہت سے آثار و اقوال و احادیث بہت معتبر و بار بار کاغذات قرأت خلف امام و کتب حدیث میں منقول ہیں، خوب طویل ذمہ تو ادا رہی بیان کرتا۔

اب آپ ذرا انصاف فرماویں کہ مقتدی کا وہ جو قرأت کے مشتعل ہونا اقوال صحابہؓ و ادوی حدیث و ائمہ مجتہدین مثلاً امام احمدؓ کے ارشاد سے واضح ہو گیا یا نہیں؟ حضرت جابرؓ کے استظهار فرماتے کو امام احمدؓ نے جو دیکھ ازا ائمہ مجتہدین و دینس ائمہ میں تسلیم فرمایا، اور وہ لوگو

۱۔ ترمذی شریف ص ۱۱۱، باب ترک القراءۃ خلف الامام «تے حماد بن شریف ص ۱۱۱ مصری لکھری ص ۱۱۱»
 ۲۔ سوطی ص ۱۱۱، باب القراءۃ خلف الامام۔

استثنائے مقتدی میں حکم انفرادی اس کو ثبت فرماتے ہیں، مگر آپ کی بے باکی کے کیا کہنے، اگر باوجود اس قدر تصریحات صحابہ و محدثین اب تک اس کو بے دلیل ہی خیال فرماتے ہیں، آپ کو اختیار ہے کہ ان اقوال صحیحہ کو معمول بہا نظر نہیں دیا، نہ نظر نہیں مگر خدا کے واسطے چاند پر تو خاک ڈالتے، بلکہ احادیث صحیحہ مرفوعہ اور آیت قرآنی سے بھی یہی امر راجح معلوم ہوتا ہے کہ مقتدی حکم فرماتے ہیں بلکہ ایک درویش ہے، ان شاء اللہ عقیقہ یہ کیفیت بھی گناہ گروں کا۔

جواب (۳) حدیث عبادۃ عام مخصوص منہ بعض سے اس کے بعد چار سے چھ صاحب فرماتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ:

”حدیث لا تسئلواہن لعم یقراہا تم القرآن، ہم سے صحیح مسلمین کو مقتدی ہو یا ام یا خنفر، اور عام خدا تعالیٰ اپنے افراد کو ملی سبیل انقلابیت شال ہوتا ہے، تو اب حدیث کو رد کرنا واجب فرماتے، خنفر مقتدی کو ملی حق اور انقلابیت ضرورت میں ہوگی۔“

سو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اول تو فی الحقیقت حدیث مذکور میں مقتدی کو داخلی نہیں مانتے، چنانچہ اس کی تفصیل فقہیہ عرض کروں گا، مگر چونکہ ہم ابھی تک آپ کو جواب ہمیں و مشول کے تسلیم کرنے کی تقریر پر دیتے آ رہے ہیں، اس لئے اس کی بنا پر یہ عرض ہے کہ گو حدیث مذکور مقتدی کو عام و شال ہو، مگر چار سے نزدیک ظنی الحکم عام فیہ مخصوص ہوتا ہے، اور حکم قرابت خنفر جو مناد حدیث ہے، عام مخصوص منہ بعض سے، اور یکے اور یک فی الزکوٰۃ سب ان کے نزدیک حکم مذکور کے مستثنیٰ ہے، سو جب تک مذکور عام مخصوص منہ بعض ہوا تو تعلیقات کہاں؟

یعنی آپ کا مذہب تو یہی ہو گا کہ عام مخصوص ہو یا فیہ مخصوص، ظنی شی ہوتا ہے تو اب حکم مذکور بالاتفاق ظنی ہو گیا، اور دعوئے تعلیقات جناب بالکل خیال عام نکلا۔

جواب (۴) خیر احمد کی خیر احمد اس کے علاوہ یہ عرض ہے کہ اگر ہم آپ کے فرماتے سے اس بات کو بھی تسلیم کر لیں کہ حکم مذکور اپنے افراد کے لئے ظنی اثبات ہی ہے، تو پھر بھی آپ کو کچھ قطع نہیں، کیونکہ حدیث مذکور ظاہر ہے کہ خیر احمد ہے، اور خیر احمد خواہ خاص ہو خواہ عام، مخصوص ہو یا فیہ مخصوص ہو، اس کی

لہٰذا یہ کہ اپنے مذہب سے کہ خدا تعالیٰ اس شخص سے بات سمجھ رہی ہے کہ وہم عام ظنی نہیں ماننا، اور نہ حق کے شخص سے کہتا ہے۔

ناج اور جنس غیرہ اور بدھوتی ہے، ہاں اگر غیرہ اور کوئی جنس نص قرآنی کہے تو بے شک غلط الفیہ سورہ طہ میں ہے۔ مگر حدیث "لَا تَقْرَءُوا الْقُرْآنَ إِلَّا بِلِسَانِ الْعَرَبِ" تو نص قرآنی نہیں، حدیث متواتر نہیں، اور جب یہ خبر احمد سے آئے تو اب اگر کوئی کسی غیرہ اور سے اس کے حکم کی جنس کو کرنے لگے تو کیا حرج ہے، اور آپ کس وجہ سے اعتراض فرماتے ہیں؟ آپ کے یہاں تو خبر احمد سے خبر متواتر اور نص قرآنی کی بھی جنس متواتر بلکہ موجود ہے!

بالجملہ حدیث "لَا تَقْرَءُوا الْقُرْآنَ إِلَّا بِلِسَانِ الْعَرَبِ" کے حکم کو عام غیر مخصوص کہتے، یا عام مخصوص مانے، بالاتفاق اس کی جنس خبر احمد سے جائز ہے، تو اب ہم ان احادیث سے کہ جن میں مقیدین کو قرآن سے ممانعت کی گئی ہے، اگر ہم مذکور کی جنس کرتے ہیں تو آپ کو کہیں غلط و غصب آتا ہے؟

جواب (۱) مسئلہ جمہور کی جنس چھوڑ کر غلبہ فیہ کی تائید کے لئے غلبہ کی سیر کی عبارت نقل کی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ:

"جمہور غلبہ کا مذہب ہے کہ عموم قرآنی کی جنس خبر احمد ہو سکتی ہے، تو اب ہم کہتے ہیں کہ قرأت خافۃ القرآن فی کسبہ کما قالوا انہ یؤاخذونہ فی ترک قرأتہ اور استماعہ کہ جنس ہے۔ مگر حدیث "لَا تَقْرَءُوا الْقُرْآنَ إِلَّا بِلِسَانِ الْعَرَبِ" ایضا نحو الکتاب کے معنی تادمہ مذکورہ کے ختم کو عموم قرآنی سے خاص کر دیا۔"

مگر اس مسئلہ سے غلبہ پر الزام ماننا نہیں ہو سکتا، کیونکہ ان کے نزدیک خبر احمد جنس نص قرآنی نہیں ہو سکتی، کیا ذکر فی کتاب الاصول۔ قطع نظر اس سے ہم ابھی کہتے ہیں کہ خبر احمد کی جنس خبر احمد سے بالاتفاق سب کے نزدیک جائز ہے، تو اس لئے ہم حدیث "لَا تَقْرَءُوا الْقُرْآنَ إِلَّا بِلِسَانِ الْعَرَبِ" کو قرأت ہی سے کہتے ہیں، اور احادیث نبوی سے کہ مقیدین کو قرأت سے روکا گیا ہے، خاص کہتے ہیں، اب اس جنس مسئلہ جمہور کو چھوڑ کر اس جنس غلبہ فیہ کو اختیار کرنا مستحق عقل نہیں۔

۱۔ جب قرآن پڑھا جائے تو اس کو کہیں ٹاکر سنو، اور خاموش رہو۔
 ۲۔ دیکھئے قواعد از علو شریعہ شمس الثبوت ص ۳۳۹ مع التعلیلات حضرت علامہ: (۱) کہ عند اللہ جنس الکتاب بجز اولاد، و لکن جنس اللہ متواتر و بجز اولاد اللہ

جواب تخصیص کی ضرورت نہیں | اور جو اب تحقیق اس کا بھی یہی ہے کہ حدیث لاصلوٰۃ

شامل معلوم ہو، چنانچہ مفصلاً عرض کر لیں گا، سو جب اس کو شامل ہی نہیں تو تخصیص کا پتہ بھی نہیں رہا، جو جوابات سابقہ کی ضرورت پڑے۔

جواب (۸) اقوال ائمہ و اذا قرئ القرآن | اور اگر ان سب امور سے قطع نظر کر کے اس تخصیص مرقومہ امام رازی کو ہم تسلیم کریں، تو پھر اس کا کیا جواب کہ یہ مذہب تو خود امام

رازی کا بھی نہیں، کیونکہ تخصیص مذکور کا مفاد تو یہ نکلتا ہے کہ عموم قرآنی سے جو قرارت قرآن کے وقت، حکم وجوب انصاٹ و استماع ہوا تھا، اس سے قرارت فاتحہ بوجہ حدیث مذکور مستثنیٰ ہو گئی یعنی قرارت فاتحہ کے وقت مقتدیوں کے ذمہ کلم انصاٹ و استماع باقی نہیں، تو اب اس کے بموجب تو یوں چاہئے کہ عند ختم الامام بھی مقتدی شوق سے قرارت فاتحہ میں مشغول رہا کریں، حالانکہ حضرت امام شافعیؒ کا ایک قول تو یہی ہے:

” لا يجوز للمأموم أن يقرأ الفاتحة في الصلوات الجهرية عملاً بمقتضى هذا النص، ويجب عليه القراءة في الصلوات السرية “

چنانچہ امام رازی ہی اس کے ناقل ہیں، خلاصہ اس قول کا یہ ہوا کہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بموجب آیت و اذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا کے صلوٰۃ جہریہ میں مقتدی کو سورۃ فاتحہ مطلقاً پڑھنی ہی نہ چاہئے، ہاں صلوٰۃ سریہ میں پڑھے۔

اور یہی مذہب امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کا ہے۔ اور قول جدید میں امام شافعیؒ نے صلوٰۃ جہریہ میں بھی مقتدی کو حکم قرارت فاتحہ کا دیا، تو اس طرح پر کہ بعد ختم فاتحہ امام ساکت کھڑا رہے، اور مقتدی فاتحہ اس سکتہ میں پڑھ لیں۔

بالجملہ کہ حضرت امام شافعیؒ نے قول جدید میں مقتدی کو حکم قرارت فاتحہ طلاقاً دے دیا ہے، مگر حکم استماع و انصاٹ مستفاد من الآیۃ کو حتیٰ الوسع نہیں چھوڑا، گو ایک تجویز غیر مروی یعنی سکتہ طولیہ

لہ اس کی تفصیل آگے تقریر ہووے گی، صحت میں آری ہے ۱۲ لہ انصاٹ، خاموش رہنا۔ استماع: سنا، ۱۳ لہ امام کے زور سے قرارت کرنے کے وقت ۱۴ لہ دیکھئے تفسیر کبیر ص ۱۱۱ تفسیر و اذا قرئ القرآن ۱۵ لہ سنا اور خاموش رہنا جو آیت کریمہ سے مستفاد ہے

امام کے لئے مقرر کیا، مگر آیت مذکورہ کی تخصیص فرما کر حکم استماع وانصات سے مقتدیوں کو سبکدوش نہ فرمایا، اور یہی ارشاد ————— یعنی حکم استماع وانصات سے مقتدی بھی فارغ نہیں ————— حضرت امام مالک و امام احمد ائمہ مجتہدین کا ہے۔

سواب اس کو کیا کیجئے کہ قول امام فخر الدین کا امام شافعی کے مذہب کے موافق بھی درست نہیں ہوتا، اگر حضرت امام شافعی کے نزدیک وقت قرارت فاتحہ مقتدی ارفا سَتِیْ عُوَالَهْ وَاَنْصَتُوْا سے خاص تھا، تو پھر یہ سکتے طویل جس کا احادیث مرفوعہ میں کہیں بھی پتہ نہیں، امام کے ذمہ کون مقرر کیا؟ حکمران جواب مکرر | اس کے بعد مجتہد صاحب نے شارح بلوغ المرام کی ایک عبارت طویل نقل فرمائی ہے، جس کا خلاصہ وہی دو تین باتیں ہیں جن کا جواب ابھی عرض کر چکا ہوں، ایک تو شارح مذکور یہ فرماتے ہیں کہ:

”حدیث سابق عبادہ بن صامت جو امام ترمذی کے حوالہ سے منقول ہوئی، اور بالخصوص حدیث ثانی حضرت عبادہ بن صامت جو ابھی مذکور ہوئی، علی وجہ العموم وجوب قرارت فاتحہ خلف الامام پر دلالت کرتی ہیں“

سودو نوں حدیثوں کے ذیل میں اس امر کا جواب عرض کر آیا ہوں، مثلاً حدیث اول جو آپ نے محدثین اسحق کے حوالہ سے بیان کی ہے، اول تو اس کی صحت میں کلام ہے، دوسرے بوجہ احادیث متعددہ و آیت قرآنی وہ حدیث اگر تسلیم بھی کی جائے، تو اس کو نفی کمال صلوٰۃ پر محمول کرنا پڑے گا، تو اب ان لوگوں کا مطلب ثابت ہو گا جو فاتحہ کا پڑھنا مقتدیوں کو مستحب فرماتے ہیں، قائلین وجوب کو پھر بھی کچھ نفع نہ ہوا۔

باقی اگر حدیث مذکور کو آپ کے فرمانے کے بموجب نفی اصل صلوٰۃ ہی پر محمول کریں، تو اب حدیث معارض نفی قرآنی اور احادیث صحیحہ کے ہوگی جس کا خلاصہ یہ ہو گا کہ بوجہ قوت سند ایک کو دوسرے پر ترجیح دینا پڑے گا، یا کسی طرح مقدم، مؤخر کا پتہ لگا کر حسب قاعدہ مقدم کو ترک اور مؤخر کو اختیار کرنا پڑے گا، سو بسم اللہ آپ ان دونوں امروں میں سے ایک کو یادو نوں کو تحقیق فرما کر اپنا مطلب ثابت فرمائیے، مگر آپ نے تو فقط دعویٰ بلا تحقیق ہی سے کام نکالا، ہم ان شار اللہ اس باب میں بھی حسب الموقع کچھ عرض کریں گے۔

باقی آپ اگر ان سب امور سے قطع نظر فرما کر فقط یہ فرمائیے کہ آیت قرآنی اور احادیث مانع عن القرارة عام ہیں، اور یہی حدیث عبادہ ان کی مختص ہے، تو اول تو اس کا کیا جواب کہ عند الخفیہ

خبر واحد مختص آیت قرآنی نہیں ہو سکتی، دوسرے حدیث مذکور کی سند ہی میں کلام ہے، تیسرے حدیث مذکور میں آپ کے قول کی جانب مخالف کا بھی احتمال ہے ————— کما مرفاً ————— پھر اس حدیث سے ان نصوص کے حکم کی تخصیص کرنی جو متواتر یا صحیح الاسناد ہوں، اور احتمال جانب مخالف بھی نہ ہو ————— کما کسبائی ————— بالکل بے انصافی ہے۔

مع هذا یہ بھی پہلے کہ چکا ہوں کہ لاصلوۃ الا بقاۃ الکتاب گو مقدمی وغیرہ سب کو عام ہے، مگر احادیث مائعہ عن القراءۃ نے مقدمی کو خاص کر دیا، اس صورت میں تو آپ کی تخصیص بالکل ہی منکسر ہوئی جاتی ہے۔

باقی رہی حدیث ثانی اس کی کیفیت ابھی عرض کر آیا ہوں کہ مقدمی اس حکم سے خاص ہے اور تخصیص مذکورہ کی تائید میں اقوال صحابہؓ وانہ ذوات حدیث نقل کر چکا ہوں، ————— دوسرے شارح مذکور نے آیت وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا، اور حدیث وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا وغیرہ کو خاص کیا ہے، اور مختص حدیث عبادہ کو قرار دیا ہے، سو اس کا جواب مکرر عرض کر آیا ہوں۔

مانعین فاتحہ کے مستدلاً

(حدیث من کان لہ امام کی بحث)

ہاں ایک بات زائد شارح مذکور نے یہ لکھی ہے کہ:
 ”خفیہ کا استدلال کرنا حدیث مَنْ خَلَفَ اِمَامًا فَقَرَأَهُ الْاِمَامُ قِرَاءَةً لَهُ سے درست نہیں کیونکہ یہ حدیث ضعیف ہے، اور متنی الاخبار وغیرہ کے حوالہ سے بیان کیلئے کلاس حدیث کے جمع طرق معلول اور ضعیف ہیں، اور صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مذکور مرسل ہے“
 سو ناظرین! اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ اس حدیث کی قوت سند اور ضعف سند

لے قرأت سے روکنے والی احادیث ۱۲ لے منکسر، برکس، الٰہی ۱۲ لے یعنی حدیث عبادہ متفق علیہ ۱۲ لے جب امام قرأت کرے تو تم خاموش رہو ۱۳ لے جس نے امام کے پیچھے نماز پڑھی تو امام کی قرأت اس کے لئے قرأت ہے ۱۲

کا حال تو آگے عرض کروں گا، مگر یہاں اس قدر عرض کرتا ہوں کہ حدیث مَن كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقَرَأَهُ الْإِمَامُ لَهُ قِرَاءَةً كُنِيَ نَسِيبَ بَعْضِ مَخْشِينَ كَايَ قَوْلِہِ کہ حدیث مذکور کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم تک مرفوع ہونا، اگرچہ احادیث مشکوٰۃ اور روایات متعدد میں موجود ہے، مگر سب طرق اس کے ضعیف و معلول ہیں، ہاں حدیث مذکور کا مُرْسَل ہونا سند صحیح سے ثابت ہے، چنانچہ ہمارے مجتہد صاحب نے بھی یہی مضمون دارقطنی وغیرہ کے حوالہ سے بیان کیا ہے۔

حدیث مرسل اکثر ائمہ کے نزدیک حجت ہے | سو ہم اگر یہاں خاطر مجتہد صاحب دارقطنی وغیرہ کے قول کو تسلیم بھی کر لیں، تو پھر ہماری طرف سے

یہ جواب ہے کہ حدیث مُرْسَل ہمارے بلکہ اکثر ائمہ کے نزدیک معتبر ہے کما قال النّووی: ذَهَبَ مَالُکٌ وَابُو حَنِيفَةَ وَاحْمَدُ وَاکْثَرُ الْفُقَهَاءِ إِلَى جَوَازِ الْاِحْتِجَاجِ بِالْمَرْسَلِ (ترجمہ: حضرت امام نوویؒ فرماتے ہیں کہ امام مالک، امام ابو حنیفہ، امام احمد رحمہم اللہ اور بہت سے فقہار نے حدیث مرسل سے استدلال کو جائز قرار دیا ہے)۔

اور امام ابن ہمام فتح القدر میں حدیث مذکور کے ذیل میں فرماتے ہیں:

وَقَدْ رَوَى مِنْ طَرِيقٍ عِدَّةٍ مَرْفُوعًا عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَقَدْ ضَعُفَ، وَاعْتَرَفَ الْمُصَنِّفُونَ لِرُفُوعِهِ مِثْلُ الدَّارِقُطْنِيِّ وَالْبَيْهَقِيِّ وَابْنِ عَدَى بَانَ الصَّحِيحَ أَنَّهُ مَرْسَلٌ، لِأَنَّ الْخُفَّاطَ كَالسُّفْيَانِيِّ وَابْنِ الْأَخْوَصِ وَشُعْبَةَ وَاسْرَائِيلَ وَشَرِيكَ وَابْنِ خَالْدٍ الدَّالِّانِ وَجَرِيرَ عَبْدِ الْحَمِيدِ وَزَائِدَةَ وَزُهَيْرَ رَوَوْهُ عَنْ مُوسَى بْنِ أَبِي عَاشِشَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَرْسَلُوهُ، وَقَدْ أَرْسَلَهُ مُرَّةً ابُو حَنِيفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَذَلِكَ، فَقَوْلُ الْمَرْسَلِ حُجَّةٌ عِنْدَ أَكْثَرِ أَهْلِ الْعِلْمِ — إِلَى آخِرِ مَا قَالَ ابْنُ هَمَامٍ .

(ترجمہ: یہ حدیث متعدد سندوں سے حضرت جابر بن عبد اللہ کے واسطے سے مرفوعاً روایت کی گئی ہے، اور اس حدیث کے مرفوع ہونے کو ضعیف کہا گیا ہے، مگر ضعیف کہنے والے حضرات مثلاً دارقطنی، بیہقی اور ابن عدی اعتراف کرتے ہیں کہ اس حدیث کا مُرْسَل ہونا صحیح ہے، کیونکہ بہت سے حفاظ حدیث مثلاً ہر دو سفیان، ابو الاخوص، شعبہ، اسرائیل، شریک، ابو خالد الدالی، جریر، عبد الحمید، زائدہ اور زہیر نے

اس حدیث مرسل وہ حدیث ہے جس کی سند کا آخری حصہ یعنی صحابی کا ذکر نہ ہو، تابعی قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کہہ کر حدیث بیان کرے۔ ۲۰ نوویؒ مقدمہ مسلم، باب صحۃ الاحتجاج بالحدیث المرفوعۃ ۱۲

اس حدیث کو موسیٰ بن ابی عائشہ کے حوالہ سے عبد اللہ بن شداد کے واسطے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کیا ہے، یعنی ان سب حضرات نے اس حدیث کو مرسل نقل کیا ہے، نیز امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے بھی ایک سند میں اس حدیث کو مرسل بیان کیا ہے، ————— بہر حال اگر حدیث کو مرسل ہی مانا جائے تو ہمارا جواب یہ ہے کہ اکثر اہل علم کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے (بالحکمہ جس حال میں کہ ہمارے نزدیک بلکہ اکثر ائمہ کے نزدیک حدیث مرسل حجت ہے، تو پھر ہم کو حدیث مذکور کے مرسل ہونے کی وجہ سے الزام دینا ہمارے مجتہد صاحب کی خوش فہمی ہے، یا مجتہد صاحب کو یہ امر ثابت کرنا تھا کہ حدیث مرسل کا حجت ہونا غلط ہے، مگر آپ نے کچھ بھی نہ کیا، فقط دَارِ قُطْنی کے حوالہ سے وَالْحَمْدُ لِلّٰہِ اِنَّہٗ مُؤَسَّسٌ کہہ کر چل دیئے۔

امام ابو حنیفہ اور تضعیف دَارِ قُطْنی | اس کے بعد میں ہمارے مجتہد صاحب دَارِ قُطْنی کے ذریعہ سے فرماتے ہیں کہ:

در حدیث مذکور کو سوائے ابو حنیفہ و حسن بن عمارہ کے کسی نے مُسند نہیں بیان کیا، اور یہ

دونوں صاحب ضعیف ہیں۔

جناب مجتہد صاحب! اس جسارت کی وجہ سے دَارِ قُطْنی کی تو بہت کچھ خدمت ہو چکی ہے، اور بہت حضرات نے دَارِ قُطْنی کے اس تعصب کی لگاؤ سے داد دی ہے، سوان کی شان میں تو میں کچھ عرض نہیں کر سکتا، ورنہ جس امر میں وہ مبتلا ہوئے ہیں، مجھ کو بھی مبتلا ہونا پڑے گا، جس کا جی چاہے کتابوں میں ملاحظہ کر لے۔

ہاں آپ کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ اگر آپ امام صاحب کو ضعیف بتلاتے ہیں، تو آپ کے جواب دینے کو ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ امام بخاری و مسلم و دَارِ قُطْنی وغیرہ ائمہ معتبر سب ضعیف ہیں، ان کے قوی ہونے پر کون سی آیت قرآنی یا حدیث نبویؐ دال ہے؟ اور ان شاء اللہ جب آپ ان حضرات کی توثیق کسی دلیل سے ثابت کریں گے، اُسی دلیل سے ہم بھی امام صاحب کی تعدیل کی توثیق ظاہر کر کے دکھلا دیں گے، کیا تماشا ہے؟! کہ روایت میں فقہار کا تو اعتبار نہ ہو، اور دَارِ قُطْنی کا ————— جو ائمہ فقہ کے رد و ردو ایسے ہیں جیسے ہم ان کے سامنے ————— اعتبار ہو جائے!

۱۔ فتح القدیر ص ۲۹۵ ۲۔ صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث مرسل ہے۔

۳۔ یعنی جی لوگوں نے دَارِ قُطْنی کی خبر لی ہے، میری بھی لوگ خبریں گے ۱۲

بھی کریں، تو اس کا اعتبار کرنا سب جانتے ہیں کہ کس کا کام ہے؟ ہر خیر امام صاحب کے مناقب کو بیان کرنا محض غیر ضروری اور مطابق شعر مشہور کے ۵
 مارج خورشید مدراج خود ست کائے درخشم روشن و نامرمد ست
 خود اپنی تعریف کرنی ہے، مگر بغرض تنبیہ بعض حضرات کے دوچار اقوال ہم بھی نقل کرتے ہیں اور اس طول کو اختیار کرتے ہیں۔

قال العيني: قلت: سئل يحيى بن معين عن ابي حنيفة، فقال ثقةٌ ماسبعةٌ احداً ضَعَفَهُ، هذا شعبه بن المجازي كَتَبَ اليه اَنْ يُخَدِّتَ وَيَأْمُرَكَ، وشعبةٌ شعبةٌ!!
 وقال ايضاً: كان ابو حنيفة ثقةً من اهل الصدق، ولم يَكُنْ بالكذب، وكان مأموناً على دين الله، صدوقاً في الحديث، واثقاً عليه جماعةٌ من الأئمة الكبار مثل عبد الله بن المبارك وسفيان بن عيينة والاعمش وسفيان الثوري وعبد الرزاق وحماد بن زيد و
 وكيع ————— وكان يُقْنَى براه ————— والأئمة الثلاثة: مالكٌ والشافعي واحمد والخرن
 كنيريون، فقد ظهر لنا من هذه تحامل الدارقطني عليه وتعضبه الفاسد، فَمِنْ آيِنَ لَهُ
 تضعيف ابي حنيفة؟! وهو مُسْتَفِقُّ التضعيف! وقد روى في مُسْنَدِهِ احاديث سقيمةً ومعلولةً
 ومنكرةً وغريبةً وموضوعةً، ولقد صدق القائل في قوله ۵

إِذَا لَمْ يَمَّا لَوْ أَشَأْنَهُ وَوَقَارَكَ فَالْقَوْمُ أَعْدَاؤُهُ وَخَصُومُ

وفي المثل السائر: الْبَحْرُ لَا يَكْدِرُهُ وَقَوْمُ الدُّبَابِ وَلَا يُخَفِّسُهُ وَلَوْ غُ الْكَلَابُ انْتَهَى بِالْفَاعِلِ
 ترجمہ: علامہ یعنی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یحییٰ بن معین سے امام اعظم ابو حنیفہ کے متعلق دریافت کیا گیا، تو
 انہوں نے جواب دیا کہ ثقہ ہیں، میں نے کسی کو امام صاحب کی تضعیف کرتے ہوئے نہیں سنا، یہ شعب بن مجاز
 ہیں، جو امام صاحب کو لکھا کرتے تھے کہ حدیث بیان کیجئے اور حدیث بیان کرنے کا حکم دیتے تھے، اور شعبہ
 شعبہ ہیں! (یعنی بہت بڑے آدمی ہیں)

نیز یحییٰ بن معین نے فرمایا کہ ابو حنیفہ ثقہ اور راست بازیں کسی نے آپ پر کذب کی تہمت نہیں لگائی،
 اللہ کے دین پر مومن اور حدیث نقل کرنے میں بڑے راست باز تھے، آپ کی تعریف و ستائش کی ہے، انہیں

۵ سورج کی تعریف کرنے والا، اپنی ہی تعریف کرنے والا ہے، کہ اس کی دونوں آنکھیں بینا اور

غیر آشوب زدہ ہیں ۱۲ ۵ بنایہ شرح ہدایہ ص ۹۱

کی ایک جماعت نے جیسے عبداللہ بن مبارک، سفیان بن عیینہ، اعنث، سفیان ثوری، عبدالرزاق، تاجدین اور وکیع۔ اور حضرت وکیع تو امام اعظم کی رائے کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور آپ کی تعریف کی ہے مینوں اماموں یعنی امام مالک، امام شافعی، امام احمد اور دیگر بہت سے حضرات نے، بلاشبہ امام صاحب کی اس توصیف و تحسین سے دارقطنی کے اس حملہ کی جو اس نے امام صاحب پر کیا ہے اور تعصبِ فاسد کی حقیقت ظاہر ہو گئی، دارقطنی کی کیا حیثیت کہ حضرت امام صاحب کو ضعیف کہے؟ دارقطنی تو خود ضعیف کا مستحق ہے، دارقطنی نے اپنی مسند میں بہت سی ضعیف، معلول، منکر، غریب اور موضوع حدیثیں نقل کی ہیں۔ کسی نہ سچ کہے، "جب کسی کی شان اور اس کے وقار تک لوگ نہیں پہنچ پاتے، تو وہ اس کے دشمن ہو جاتے ہیں، اور مثل شہور ہے کہ کیوں کا گرنا یا کتوں کا منہ ڈالنا سمندر کو گدلا یا ناپاک نہیں کر سکتا۔

اب انصاف دیکھئے کہ ائمہ دین اور علمائے معتبرین تو سب مومن و صدوق فی الحدیث اور ثقہ وغیرہ فرما دیں، اور آپ بوجہ تعصبِ ضعیف کہنے کو تیار رہیں! اور سنئے! جلال الدین سیوطی امام صاحب کے مناقب میں فرماتے ہیں:

① رَوَى الخطيبُ البغدادي عن عبد الله بن المبارك قال: لَوْلَا أَنَّ اللَّهَ أَعَانَ بِأَبِي حَنِيفَةَ وَسَفْيَانَ الثَّوْرِيَّ لَكُنْتُ كَسَائِرِ النَّاسِ (ترجمہ: خطیب بغدادی نے بیان کیا ہے کہ حضرت عبداللہ بن مبارک فرماتے ہیں کہ اگر حضرت امام ابو حنیفہ اور حضرت سفیان ثوری کی خدمت کی خدا کی طرف مجھے توفیق نہ ملتی تو میں بھی عام آدمیوں کی طرح ہوتا۔)

② وروى عن محمد بن بشر قال: كُنْتُ اخْتَلَفْتُ إِلَى أَبِي حَنِيفَةَ وَالْإِسْفَانَ فَأَبَى ابْنُ حَنِيفَةَ فَيَقُولُ لِي: مِنْ أَيْنَ جِئْتَ؟ فَأَقُولُ: مِنْ عِنْدِ سَفْيَانَ، فَيَقُولُ: لَقَدْ جِئْتَ مِنْ عِنْدِ رَجُلٍ لَوْ أَنَّ عِلْمَهُ وَالْأَسْوَدَ حَصَرَ الْأَخْطَا إِلَى مِثْلِهِ، وَأَنَا فِي سَفْيَانَ فَيَقُولُ: مِنْ أَيْنَ جِئْتَ؟ فَأَقُولُ: مِنْ عِنْدِ أَبِي حَنِيفَةَ، فَيَقُولُ: لَقَدْ جِئْتَ مِنْ عِنْدِ أَفْكَهِ أَهْلِ الْأَرْضِ (ترجمہ: خطیب بغدادی نے بیان کیا کہ حضرت محمد بن بشر فرماتے ہیں کہ میں امام ابو حنیفہ اور حضرت سفیان ثوری کی خدمت میں

لے علامہ سیوطی رحمہ اللہ نے امام اعظم کے مناقب میں ایک رسالہ تبییض الصحیفۃ فی مناقب الامام ابی حنیفۃ تصنیف فرمایا ہے، جو دائرۃ المعارف النظامیہ حیدرآباد سے ۱۳۳۳ھ میں طبع ہوا ہے، اور دیگر مطابع سے بھی شائع ہوا ہے، حضرت قدس سرہ نے درج ذیل تمام اقوال اسی رسالہ سے نقل فرمائے ہیں ۱۴

لے تبییض الصحیفۃ ص ۱۴

حاضر ہوا کرتا تھا، چنانچہ جب میں حضرت امام ابو حنیفہ کے پاس جاتا تو وہ دریافت فرماتے کہ کہاں سے آرہے ہو؟ میں جواب دیتا کہ حضرت سفیان کے پاس سے، تو حضرت امام صاحب فرماتے تم ایسے شخص کے پاس سے آرہے ہو کہ حضرت علقمہ اور حضرت اسود اگر موجود ہوتے تو سفیان جیسے شخص کے محتاج ہوتے، اور جب میں حضرت سفیان کے پاس جاتا تو وہ دریافت فرماتے کہ کہاں سے آرہے ہو؟ میں کہتا کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے پاس سے، تو وہ فرماتے تم ایسے شخص کے پاس سے آرہے ہو جو تمام زمین پر بسنے والوں میں سب سے زیادہ فقیر ہے

③ وروی عن محمد بن سعد الکاتب قال: سمعتُ عبدَ اللہ بنَ داؤدَ الحَرَبِیَّ یقول: یُحِبُّ علی اهل الاسلام أن یدعوا اللہ تعالیٰ لأبی حنیفۃ فی صلواتہم، قال: وذکر حفظہ علیہم السَّنَنُ والفَقْہُ (ترجمہ: خطیب نے بیان کیا کہ حضرت محمد بن سعد کاتب واقفی نے حضرت عبد اللہ بن داؤد حرابی سے سنا کہ تمام مسلمانوں پر واجب ہے کہ حضرت امام ابو حنیفہ کے لئے اپنی نمازوں میں اللہ تعالیٰ سے دعا کریں۔ ابن سعد کہتے ہیں کہ حرابی نے امام کی خدمات حدیث و فقہ کا تذکرہ بھی کیا)

④ وروی عن محمد بن احمد قال: سمعتُ شَدَّادَ بْنَ حَکِیمٍ یقول: ما رَأِیتُ أَعْلَمَ من ابی حنیفۃ (ترجمہ: خطیب نے یہ بھی بیان کیا کہ حضرت محمد بن احمد نے حضرت شداد بن حکیم کا یہ مقولہ بیان کیا ہے کہ میں نے امام ابو حنیفہ سے بڑھ کر کوئی عالم نہیں دیکھا)

⑤ وروی عن یحییٰ بن معین قال: سمعتُ یحییٰ بنَ سعید القَطَّانَ یقول: لا تَکْذِبُ اللہُ ما سَمِعَنا الحسن راۓ من راۓ ابی حنیفۃ، وقد اخذنا باکثر اقوالہ (ترجمہ: خطیب نے بیان کیا کہ حضرت یحییٰ بن معین نے کہا میں نے یحییٰ بن سعید قطان کو فرماتے ہوئے سنا کہ ہم اللہ کے سامنے جھوٹ نہیں بولتے ہم نے امام ابو حنیفہ کی رائے سے بہتر رائے نہیں سنی، اور ہم نے ان کے اکثر اقوال کو اختیار کیا ہے)

⑥ وروی عن حرملة قال: سمعتُ الشافعی یقول: من اراد ان یتبعک فی الفقہ فهو عاقل علی ابی حنیفۃ (ترجمہ: خطیب نے یہ بھی بیان کیا کہ حضرت حرملة کہتے ہیں کہ امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جو شخص فقیریں دریا بننا چاہے وہ امام ابو حنیفہ کا محتاج ہے)

⑦ وعن یزید بن ہارون قال: ادرکتُ الناسَ فما رأیتُ احداً اعقلَ ولا اوسى اَمراً ابی حنیفۃ (ترجمہ: حضرت یزید بن ہارون نے فرمایا کہ میں نے بہت سے حضرات کو دیکھا، مگر میں نے امام ابو حنیفہ سے زیادہ سمجھدار اور زیادہ پرہیزگار کسی کو نہیں دیکھا۔)

(۸) وروی عن عبد العزيز بن أبي رواد قال: الناس في أبي حنيفة رجلان: جاهلٌ به وحاسدٌ له (ترجمہ: خطیب بغدادی نے بیان کیا کہ حضرت عبد العزیز بن ابی رواد نے فرمایا کہ حضرت امام ابوحنیفہ کے بارے میں لوگ دو طرح کے ہیں، کچھ ان کے مقام سے ناواقف ہیں، اور کچھ ان سے حسد کرتے ہیں۔ اس کے سوا اور بہت اقوال جلال الدین سیوطی نے امام صاحب کے مدائح شتی میں نقل کئے ہیں، اب آپ ذرا نظر انصاف سے اقوال مذکورہ کو ملاحظہ فرمائیے، اور بے سند ضعیف کہہ دینے سے تائب ہو جائے۔

اور دیکھتے امام شعرائے شافعی اپنی میزان میں امام صاحب کے ذکر میں فرماتے ہیں:

ومذ هبه أول المذاهب تدويناً، وآخرها انقراضاً، كما قاله بعض أهل الكشف، قد اختاره الله تعالى إماماً لدينه وعباده، ولم يزل أتباعه في زيادته في كل عصر إلى يوم القيمة لوحيس أحد هم وضرب على أن يخرج عن طريقه ما أجاب، فركبني الله عنه وعن أتباعه وعن كل من لزم الأدب معه ومع سائر الأئمة، وكان سيدي عليّ الخواص رحمه الله تعالى يقول: لو أنصف المقلدون للإمام مالك والامام الشافعي رضي الله عنهما لم يصف أحداً منهم قولاً من أقوال الامام أبي حنيفة رضي الله عنه، بعد أن سمعوا مدحاً أو تكفيراً له، أو بكتفه ذلك، فقد تقدم عن الإمام مالك أنه كان يقول: لو أنظر في أبو حنيفة في أن نصف هذه الأسطوانة ذهباً أو فضةً لقام بخيخيه، أو كما قال، وقد تقدم عن الامام الشافعي أنه كان يقول: الناس كلهم في الفقه عيال على أبي حنيفة رضي الله عنه انتهى — ولولم يكن من التوبة برفعة مقامه الاكون الامام الشافعي ترك القنوت في الصبح لما صلى عند قبره مع أن الشافعي قائل باستحقاقه لكن فيه كفاية في لزوم ادب مقلديه معه، كما مر، انتهى۔

(ترجمہ: امام اعظمؒ کا مذہب تمام مذاہب سے پہلے مرتب ہوا، اور تمام مذاہب کے بعد مرتب ہوگا، جیسا کہ بعض اصحاب کشف کہا ہے، آپ کو اللہ تعالیٰ نے اپنے دین کے لئے اور اپنے بندوں کے واسطے امام منتخب فرمایا ہے، آپ کے متبعین ہر زمانہ میں بڑھتے رہے ہیں اور قیامت تک بڑھتے رہیں گے، اگر امام صاحب کے متبعین میں سے کسی کو امام صاحب کے مسلک سے ہٹانے کے لئے مارا پٹا جائے اور قیدی کیا جائے تب بھی وہ امام صاحب کے مسلک کو نہیں چھوڑ سکتا، اللہ تعالیٰ خوش رہیں ان سے اور ان کے متبعین سے اور ہر اس شخص سے جو امام صاحب

اور سیدی علی خواص فرمایا کرتے تھے کہ : امام مالک اور امام شافعی رحمہما اللہ کے متقیدین اگر انصاف سے کام لیں تو وہ امام اعظم کے اقوال میں سے کسی قول کی تضعیف نہ کریں، اپنے اپنے اماموں سے امام اعظم کی تعریف سننے کے بعد اور یہ تعریفیں ان کو پہنچ جانے کے بعد، چنانچہ امام مالک کا یہ ارشاد پہلے گزر چکا ہے کہ وہ فرمایا کرتے تھے کہ اگر امام ابو حنیفہ مجھ سے منظر ہو کریں اس بارے میں کہ اس ستون کو آدھا حلقہ سونے کا یا چاندی کا ہے تو وہ اس پر بھی حجت قائم کر دیں گے، اور امام شافعی کا ارشاد بھی پہلے بیان کیا ہے کہ دنیا کے تمام آدمی فقہ میں امام ابو حنیفہ کے محتاج ہیں۔

اور امام اعظمؒ کی رفعتِ شان کی تعریف و توصیف اس کے سوا کچھ نہ ہو۔ کہ لامتناہی نے صبح کی نمازیں دعا و قنوت کو چھوڑ دیا جب امام شافعیؒ نے امام اعظمؒ کے مزار کے پاس نماز پڑھی، باوجودیکہ امام شافعیؒ صبح کی نماز میں دعا و قنوت کو مستحب فرماتے ہیں۔ تب بھی یہی واقعہ امام شافعیؒ کے معتدین پر امام اعظمؒ کے ادب و احترام کے ضروری ہونے کے لئے کافی ہے۔

اس کے بعد امام شعرانی بعض طاعنین کے اقوال کا جواب دے کر پھر فرماتے ہیں:

وقد تَبَعْتُ بحمد الله اقواله واقوال اصحابه لَمَّا أَكْتُفِ بِكِتَابِ ادِّلَّةِ الْمَذَاهِبِ فَلَمْ أَجِدْ قَوْلًا مِنْ اقوالِهِ او اقوالِ أَتْبَاعِهِ إِلَّا وَهُوَ مُسْتَكِدٌّ إِلَى آيَةٍ او حَدِيثٍ او أَثَرٍ، او إِلَى مَفْهُومٍ ذَلِكَ او حَدِيثٍ ضَعِيفٍ كَثُرَتْ طَرَفُهُ، او إِلَى قِيَاسٍ صَحِيحٍ عَلَى أَصْلِ صَحِيحٍ، فَمَنْ ارَادَ الرُّقُوفَ عَلَى ذَلِكَ فَلْيَطَّلِعْ كِتَابِي الْمَذْكُورَ.

وبالجملة فقد ثبت تعظيم الأئمة المجتہدین له، كما تقدم عن الإمام السالک علیہ السلام الشافعی، فلا نقات إلى قول غیرہم فی حقہ وحق اتباعہ، وسمعتُ سیدی علیّاً الخواص رحمہ اللہ تعالیٰ یقول مراراً: یتعین علی اتباع الأئمة أن یُعظّموا کلّ من مدّحہ امامہم، لأن امامہ المذہب اذا مدح عالمًا وجب علی جمیع اتباعہ أن یمدّحوہ تَقْلِیدًا لا امامہم، وأن یتزوّدوا عن القول فی دین اللہ بالرأی، وأن یتبعوا فی تعظیمہ وتَجِیْلہ، لأنّ کلّ مُتَقَلِّدٍ قد اوجَب علی نفسه أن یُقِلّدَ امامہ فی کلّ ما قالہ، سواءَ فَرَمَ دَلیلہ اَمْ لَمْ یَفِہِہُ من غیر ان یطالِبہ بدلیل، وهذا من جملة ذلك. (ترجمہ: میں نے بحمد اللہ امام صاحب کے اقوال کی اور آپ کے اصحاب کے

اقوال کی خوب چھان بین کی ہے، جب میں نے کتاب ”اَدْلَةُ الْمَذَاهِب“ لکھی تھی، پس میں نے آپ کے یا آپ کے اصحاب کے اقوال میں سے کوئی قول بھی ایسا نہیں پایا جو کسی آیت یا حدیث یا اثر یا ان کے مفہوم یا کسی ایسی ضعیف حدیث کی جانب جس کی بہت سی سندیں ہوں (اور اس لحاظ سے وہ حسن ہوگئی ہو) یا قیاس صحیح کی جانب جس کے اصول صحیح ہوں مستند نہ ہو، جو صاحب اس پر مطلع ہونا چاہیں وہ مذکورہ بالا میری کتاب کا مطالعہ کریں۔

الحاصل ائمہ مجتہدین کی جانب سے حضرت امام اعظمؒ کی تعظیم و تکریم ثابت ہو چکی جیسا کہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے ارشادات پہلے گزرے، پس ان ائمہ عظام کے علاوہ جو لوگ امام صاحب یا ان کے تبعین کے حق میں یا وہ گوئی کرتے ہیں اس کی طرف بالکل التفات نہیں کیا جائے گا، میں نے سیدی علی خواص کو بار بار یہ فرماتے ہوئے سنا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے تبعین پر واجب ہے کہ وہ ہر اس شخص کی تعظیم کریں جس کی تعریف ان کے امام نے کی ہے، کیونکہ جب کسی مذہب کے امام نے کسی کی تعریف کی تو متبعین پر فرض ہے کہ وہ بھی اپنے امام کی تقلید میں اس کی تعریف کریں اور اس کو اس الزام سے بری سمجھیں کہ وہ دین خداوندی میں بے سند بات کہتا ہے، اور اس کی تعظیم و تکریم میں کوئی دقیقہ اٹھا نہ رکھیں، کیونکہ ہر مقلد نے اپنے اوپر یہ لازم کر لیا ہے کہ وہ بلامطالبہ دلیل اپنے امام کی ہر بات کی تقلید کرے گا، خواہ اس کی دلیل اس کی سمجھ میں آئے یا نہ آئے، اور یہ بات بھی اسی سلسلہ کی ہے (

اب مجتہد صاحب کو چاہئے کہ امام شعرانی کی اس عبارت کو بند بڑ مطالعہ کریں، اور چپ ہو رہیں عبارت اخیر سے حضرت امام کی تعریف تو واضح تھی ہی، تقلید شخصی کا ثبوت بھی اس کے ساتھ میں ایسا ظاہر ہے کہ گنجائش انکار نہیں، اور یہ امام شعرانی وہی ہیں جن کو مولوی نذیر حسین صاحب نے اپنے رسالہ ”ثبوت حق الحقیق“ میں عدم قائلین وجوب تقلید شخصی میں کثیر شواہد کے لئے شمار کیا ہے۔ کما تَبَيَّنَ فِي الدَّفْعِ الْآتِي۔

دوسری فصل میں امام شعرانی آپ جیسوں کی ہدایت کے لئے فرماتے ہیں :

فَاتْرَكَ يَا أَيُّهَا الْعَصْبُ عَلَى الْإِمَامِ ابْنِ حَنِيفَةَ وَاصْحَابِهِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ أَجْمَعِينَ
وَأَيَّاكَ وَتَقْلِيدَ الْجَاهِلِينَ بِأَحْوَالِهِ، وَمَا كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْوَرَعِ وَالزُّهْدِ وَالْإِحْتِيَاظِ فِي الدِّينِ،
فَنَقُولُ: إِنَّ أَدْلَتَهُ ضَعِيفَةٌ بِالتَّقْلِيدِ، فَتُخْشَرُ مَعَ الْخَامَرِينَ — إِلَى آخِرِ مَا قَالَ.

لے المیزان الکبریٰ ص ۱۲۸ — ۱۲۹ کثیر شواہد: تعداد بڑھانا ۱۲۸ جیسا کہ اگلی دفعہ میں آ رہا ہے ۱۲

گلے اُن کی جفا کا عقل کے دشمن ہی کو کہہ خیال غامض پیدا ہو گا، اُن مجتہد صاحب کی انصاف پرستی اور دیانت اور سلف صالحین کی شان میں ترمیم و ادب، سب اہل فہم کوں شادمانہ خوب ظاہر ہو گیا ہے۔

باجی خورشید، طاعن بر خورست کاسے دلچسپ مثل شیر مرید ستلے اور اب تو یہاں تک ثبوت ہو گئی ہے کہ یہی سلف صالحین نے حضرت امام کے مناقب میں کیا یہ جمع کی ہیں، آج کل کے بعض حضرات اس کے بالعکس حضرت امام کے معاصرین میں برائے تصنیف کرتے ہیں، اور کتب شیعہ سے امام (صاحب) کی شان میں اس قدر ذیہ جمع کر کے اپنے نامہ اعمال سیاہ کرتے ہیں، اور ہمارے مجتہد صاحب نے گو بظاہر یہاں ملک ثبوت نہیں پہنچائی، مگر مذکورہ ویسی معلوم ہو سکے۔

دوبی فتنہ ہے، لیکن یان ذرا ساچر میں ڈھلے ہے:

اور اس امر کی ایک علامت ظاہر ہو چکی ہے کہ حدیث سابق جو روایت محمد بن اسحق ترمذی سے ہمارے مجتہد صاحب نے نقل فرمائی ہے، اس کو تعصب سے صحیح حلق طبع جاننا تک فرماتے ہیں، ادا و دیگر محمد بن اسحق کو اگر مستہرین مثل امام مالک دہشام بن خزؤہ و غیرہ کے، کوئی کتاب کہتا ہے، کوئی حدیث، کوئی دجال فرماتا ہے اور حضرت امام بن کی دعا میں اقبال صلف و خلف خصوصاً اگر محمد بن و کتب علامہ جلد فرما ہے کہ اس کثرت سے کہ اگر ہم ہی اپنے علم کے موافق ان سب کو جمع کریں تو فرما اصل سے کئی حصہ زیادہ ہو جائے، ان کی روایت کو ہمارے مجتہد صاحب ابو تعصب ضعیف فرماتے ہیں۔

چوں خدا خواہ کہ بری کس درد نیلش اندر طلعہ پاکاں برزے

بالجملہ امام ابو حنیفہ کو ضعیف کہتا اور تو کیا کہوں، اسی کا کام ہے جس کو ضعیف و قوی کی

لے سورج کی برائی کرنے والا، اپنے لاپرواہی میں لگانے والا ہے، کہ اس کی دونوں ٹہنیوں پہلے درجہ سے انتہا زدہ ہیں، لے کتب شیعہ سے یعنی راجع لفظ کی کتابوں سے، کہہ کہ راجع لفظ کی شیعہ کی طرف سے کیا گیا ہے، دیکھئے تاریخ ابن خلکان ص ۱۲۱، سیر اعلام النبلاء ص ۱۲۱، لے جب اللہ تعالیٰ کسی کلمہ کو دینی کرنا چاہتے ہیں تو اس کا زمانہ تک روگن پر عرض کرنے کی طرف مہم ہوتے ہیں۔

پوری تیز نہ ہو، اور علمائے شریعت کے اقوال کو قابلِ اعتماد نہ سمجھتا ہو۔

ثقة کی روایت بالاتفاق معبر ہے | اور جب امام صاحب کا اذرع الناس اور اعلم الناس ہونا اقوال اکابر سے ظاہر ہو گیا، تو اب ان کی روایت

کے صحیح بلکہ اصح ہونے میں کس کو کلام ہو سکتا ہے؟ اگرچہ کسی روایت میں وہ منفرد ہی ہو ہی کیونکہ ثقة کی روایت بالاتفاق سب کے نزدیک معتبر ہے، گو منفرد ہو، چنانچہ تصحیح مضمون میں مذکور ہے

حدیث مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ كَوَامَامٍ صاحب | علاوہ ازیں حدیث مذکور کو سوا کے امام صاحب اور ثقات نے بھی روایت کیا ہے، امام صاحب نے جو حدیث مذکور کو بسند

صحیح مرفوع کیا ہے موطا میں موجود ہے ————— وہو هذا: أخبرنا ابو حنیفہ، ثنا ابو الحسن

موسیٰ بن ابی عائشہ، عن عبد اللہ بن شداد بن الہاد، عن جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ،

عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم انه قال: مَنْ صَلَّى خَلَعَ إِمَامًا فَإِنَّ قِرَاءَةَ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ

اس کے روات کو ملاحظہ فرمائیے کہ سب کے سب ثقة اور معتبر ہیں، خوفِ طول نہ ہوتا تو

بالتفصیل عرض کرتا۔

سوجب روایت ثقة سے حدیث مذکور ثابت ہو چکی تو اب اس کے تسلیم کرنے میں کیا تامل

ہے؟ حدیث مذکور کے مسلم ہونے کے لئے یہی روایت ثقات کافی تھی، مگر مخالفین کی محجّت قطع

کرنے کو ایک دور روایت صحیح کلام ابن ہمام سے اور بھی اس کے مؤید عرض کرتا ہوں۔

① قال احمد بن محمد بن مہدی فی مسنده: أخبرنا اسحق الزرقی، ثنا سفیان وشريك،

عن موسیٰ بن ابی عائشہ، عن عبد اللہ بن شداد، عن جابر رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم: مَنْ كَانَ لَهُ إِمَامٌ فَقِرَاءَةُ الْإِمَامِ لَهُ قِرَاءَةٌ

② ثم قال: ورواه عبد بن حمید، ثنا ابو نعیم، ثنا الحسن بن صالح، عن ابی الزبیر،

عن جابر رضی اللہ عنہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، كَذَلِكَ.

لے سب سے زیادہ پرہیزگار اور سب سے زیادہ جاننے والے ۱۲؎ حضرت جابر رضی اللہ عنہ روایت

فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص امام کے پیچھے نماز پڑھے تو امام کی قرأت اس

کے لئے بھی قرأت ہے (موطامحصر ۱۲؎ فتح القدیر ۲۱۳؎)

واسنادُ حدیث جابر الاول صحیح علی شرط الشیخین، والثانی علی شرط مسلم، فلو لاء سفیان وشریک وجریروابو الزبیر رفعوه بالطرق الصحیحة، فبطل عدلُهم فیمس لم یرفعه ولو تفرد الثقة وجب قبوله، لان الرفع زیادة، وزیادة الثقة مقبولة، فکیف ولم یتقدم انتہی کلام ابن ہمام۔

(ترجمہ: ۱) حضرت جابر بن عبد اللہ کہتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جس شخص کا امام ہو تو امام کی قرارت اس کی بھی قرارت ہے۔ (۲) اور دوسری سند سے منقول حدیث کا مضمون بھی یہی ہے۔ اور حدیث جابر کی پہلی سند شیخین کی شرط کے موافق ہے، اور دوسری سند مسلم

کی شرط کے مطابق ہے، دیکھتے یہ سفیان، شریک، جریر اور ابو ہریرہ جو صحیح سندوں کے ساتھ اس حدیث کو مرفوعاً روایت کرتے ہیں، لہذا ان حضرات کو ان لوگوں میں شمار کرنا باطل ہے جو اس حدیث کو مرفوعاً نہیں بیان کرتے، اور قاعدہ ہے کہ کوئی ثقہ کسی زائد بات کو منفرداً بیان کرے تو اس کی ثقاہت کے باعث اس کی یہ زیادتی معتبر ہوگی۔ تو اسی طرح حدیث کو مرفوع بیان کرنا بھی ایک زیادتی ہے جس کو اگر ایک ثقہ بھی بیان کرتا ہے تو اس کو قبول کرنا لازم ہے، چہ جائیکہ وہ منفرد بھی نہ ہو۔

اس کے سوا اس حدیث کے طرق متعددہ اور بھی موجود ہیں، اور حضرت ابن عمر، اور جابر بن عبد اللہ اور ابوسعید خدری، وابو ہریرہ، وابن عباس و انس بن مالک وغیرہم رضی اللہ عنہم جمعین سے حدیث مذکور منقول ہوتی ہے، اور روایت کرنے والے ابن ماجہ اور طبرانی اور دارقطنی اور ابن حبان وغیرہ بیٹے، اور طرق مذکورہ میں سے اکثر طرق ضعیف ہیں، اور بعض طرق جیسے ہم نے اوپر بیان کئے صحیح ہیں، بلکہ مطابق شرائطِ بخاری و مسلم ہیں، کما مر فی کلام امام ابن ہمام۔

اور طرقِ ثلثہ جو ہم نے عرض کئے ان میں ہر ایک لائقِ اعتماد و قابلِ عمل ہے، چہ جائیکہ ان کے مؤید طرقِ آخر بھی موجود ہوں، اور طرقِ ضعیفہ کو بھی ملائیے تو پھر تو قوتِ سندِ حدیث مذکور اور بھی اعلیٰ ہو جائے گی۔

سندِ ضعیف متابع و شاہدین سکتی ہے | اور یہ امر سب پر روشن ہے کہ سندِ ضعیف کو علی سبیل الاستقلال قابلِ یقین و اعتماد نہ ہو، مگر متابع اور شاہد ہونے میں تو کلام ہی نہیں، بلکہ کتبِ اصول میں تو یہ امر موجود ہے کہ اگر کسی حدیث کے

طرق متعددہ ضعیفہ موجود ہوں، تو حدیث مذکور بوجہ تعدد طرق حسن بن جاتی ہے، اور قوی سمجھی جاتی ہے، سو جب طرق ضعیفہ زل بل کر قوی شمار ہوتے ہیں، تو طرق ضعیفہ کا صحیحہ کے ساتھ مل کر اعلیٰ و اتقویٰ ہونا امر یہی ہے، مگر ہمارے مجتہد صاحب کثرت طرق اور صحت سند جمع امور سے قطع نظر فرما کر حدیث مذکور کے جمیع طرق پر علی الاطلاق حکم ضعف لگاتے ہیں۔ اور اہل انصاف کو تقریر بالا کے ملاحظہ کے بعد یہ امر خوب روشن ہو جائے گا کہ پہلے مجتہد صاحب نے جو قول گذشتہ میں دعوے فرمائے تھے، دونوں بے اصل نکلے، اگرچہ ہمارے ثبوت مدعا کے لئے ایک دعوے کا بطلان بھی کافی تھا، مگر الحمد للہ کہ مجتہد صاحب کا خیال دونوں طرح سے خام نکلا، اور امام صاحب کا ضعیف شمار کرنا جیسے مجتہد صاحب کی دہریہ تعصبانہ تھی، ایسا ہی امر دوم بھی یعنی یہ فرمانا کہ ”سوائے امام ابو حنیفہ اور حسن بن عمارہ کے حدیث مذکور کو مرفوعاً کسی نے نہیں بیان کیا، محض بے اصل نکلا، چنانچہ مفصلاً ابھی گذر چکا ہے۔

حدیث عبادہ اور حدیث مَن کَانَ لَهُ اِمَامٌ كِي سَدُولٌ مِيں مَوَازِنَه

جناب مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ حدیث مذکور کی صحت سے — جس کی آپ اقطنی کی تقلید سے تضعیف کی ہو س کرتے ہیں —

حدیث سابقین عبادہ بن صامت کی سند کو ہرگز مناسبت نہیں، اس حدیث کے راوی وہ جو علی شرط الشیخین شمار کئے جاویں، اور حدیث عبادہ کے بعض راوی وہ، کہ بقول ائمہ کذاب اور دجال اور بقول بعض غیر معتبر و غیر قابل احتجاج، حدیث مذکور کی طرق کثیرہ اور آیت قرآنی اور احادیث نبوی اس کے مؤید، اور حدیث عبادہ میں ایک امر بھی اس رتبہ کا نہیں، انہی وجہ سے مولانا بحر العلوم ارکان اربعین فرماتے ہیں:

”اسناد حدیث من کان له امام الحدیث اقوی من اسناد عبادہ
حدیث من کان له امام الحق سند حضرت عبادہ کی حدیث کی سند سے زیادہ قوی
بن صامت، انتہی ہے“

اور صاحب فتح القدیر بھی حدیث مذکور کی شان میں یہی فرماتے ہیں:

وَيَقْدَرُ لِمَنْ عَلِيَ الْإِطْلَاقُ عِنْدَ التَّعَارُضِ، وَلَوْ قَوِيَ السَّنَدُ، فَإِنَّ حَدِيثَ

المنع مَنْ كَانَ لَهُ، اِمَامٌ اصَحُّ ————— اِلَى اٰخِرِ مَا قَالِ .

(ترجمہ: اور حدیث من کان له امام کو ترجیح دی جائے گی بایں وجہ کہ بوقت تعارض علی الاطلاق ممانعت کو ترجیح دی جاتی ہے، اور قوت سنی وجہ سے بھی کیونکہ ممانعت کی حدیث یعنی من کان له امام اپنے اصح ہے) اور علامہ عینی کہتے ہیں:

وَفِي حَدِيثِ عِبَادَةَ مُحَمَّدُ بْنُ اسْمَعِيلَ بْنِ يَسَارٍ، وَهُوَ مَدْلُوسٌ، قَالَ النُّوْي: لَيْسَ فِيهِ اِلَّا التَّدْلِيلُ، قُلْنَا: الْمَدْلُوسُ اِذَا قَالِ عَنْ فُلَانٍ لَا يَجُوزُ بَحْثُهُ عِنْدَ جَمِيعِ الْمُحَدِّثِينَ، مَعَ اَنَّهُ قَدْ كَذَّبَهُ مَالِكٌ، وَصَحَّفَهُ اَحْمَدُ وَقَالَ: لَا يَصِحُّ الْحَدِيثُ عَنْهُ، وَقَالَ ابُو بَرْزَةَ الرَّاظِي: لَا يَقْضَى لَهُ شَيْءٌ، اِنْهِيَ .

(ترجمہ: حضرت عبادہ رضی اللہ عنہ کی حدیث کی سند میں محمد بن اسمعیل بن یسار ہیں اور وہ مدلس ہیں، امام نووی فرماتے ہیں کہ ان میں صرف تدلیس کا عیب ہے، ہم کہتے ہیں کہ مدلس جب عن فلان کہہ کر روایت کرے تو باجماع محدثین اس کی حدیث سے استدلال نہیں کیا جاسکتا اور یہاں تو مزید یہ بات ہے کہ امام مالک نے اس کو جھوٹا قرار دیا ہے اور امام احمد نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے اور فرمایا ہے کہ اس کی روایت سے حدیث ثابت نہیں ہے اور ابو زرہ رازی نے فرمایا ہے کہ اس کی موافقت میں کوئی فیصلہ نہیں دیا جاسکتا) اب ملاحظہ فرمائیے کہ حدیث مَنْ كَانَ لَهُ اِمَامٌ اِلَّا باوجودیکہ کسی وجہ سے بہ نسبت حدیث عبادہ قوی اور قابل عمل ہے، مگر اس پر بھی آپ کا اٹا اس کو ضعیف فرمانا، اور حدیث عبادہ کو صحیح بلا انکار فرمانا بڑی عجیب بات ہے۔

اس کے بعد اہل فہم کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ

دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں

سب کا جواب ہو گیا، اب یوں جی چاہتا ہے کہ تقریر موعود جس کا ہم پہلے وعدہ کر آئے ہیں، اتھما گئے درج کتاب کریں جس سے یہ امر واضح ہو جائے کہ حدیث ثانی عبادہ متفق علیہ یعنی وَكَلُوهُ اِلَعْنُ لَمْ يَقْرَأُوا الْقُرْآنَ، حدیث مَنْ كَانَ لَهُ اِمَامٌ فَقَرَأُوا اِلَّا اِمَامٌ لَهُ قِرَاءَةٌ کی معارض ہی نہیں۔ گود صورت تسلیم تعارض بھی ہماری طرف سے جواب ہو سکتا ہے، کما مَرَّ، لیکن کسی طرح اگر یہ محقق ہو جائے کہ حدیث مَنْ كَانَ لَهُ اِمَامٌ میں تعارض ہی نہیں تو یہ بہت ہی خوب بات ہے۔

اولہ شرعیہ میں اصل عدم تعارض ہے | اس حدیث نبوی میں حتی الوسع تعارض نہ مانا جائے

ہاں جب کوئی صورت تطبیق ممکن نہ ہو تو بجمہوری نصوص شرعیہ میں تعارض وتناقض مان کر فکر ترجیح کرتے ہیں، سو در صورت تسلیم تعارض تو تقریر بالاعراض کر چکا ہوں، اب وہ تقریر جس سے واضح ہو جائے کہ دونوں حدیثوں میں اصل سے تعارض اور تقابل ہی نہیں عرض کرتا ہوں۔

خبر واحد نص قرآنی کے معارض نہیں ہو سکتی | مگر تقریر مذکور سے پہلے بہ نظر مزید توضیح عرض ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس دفعہ میں اب

ملک اپنے ثبوت مدعا کے لئے کل دو حدیثیں عبادہ بن صامت رضی کی بیان کی ہیں۔

سود حدیث اول جو بروایت ترمذی وغیرہ منقول ہے وہ تو بے شک نصوص منع قرار تعلق الامام کے معارض ہے، مگر اس کی صحت میں کلام ہے، کما مر، سو وہ حدیث احادیث صحیحہ بالخصوص نفی قرآنی کے مزاحم نہیں ہو سکتی، بلکہ ان نصوص صحیحہ اور متواترہ کے مقابلہ میں حدیث مذکور ہی کو ترک کرنا پڑے گا۔

باقی رہی حدیث ثانی جو متفق علیہ ہے، اس کو اگر نصوص منع قرار کے معارض مان لیں، تو ہماری طرف سے جوابات مذکورہ بالا کے سوا یہ بھی جواب ہو سکتا ہے کہ گو حدیث عبادہ متفق علیہ ہے مگر پھر بھی خبر واحد ہے، نفی قرآنی پر کیونکر اس کو ترجیح ہو سکتی ہے؟ اور جب اس کو نصوص منع قرار کے معارض ہی نہ مانا جائے، تو پھر تو حدیث عبادہ ہمارے مقابلہ میں آپ کو کسی طرح مفید ہو ہی نہیں سکتی۔

حدیث عبادہ اور حدیث من کان | لہ امام میں تعارض نہیں ہے | حدیث لا صلوة لاین لم یقرأ بأبائہم القرآن، حدیث من کان لہ امام اللہ کی معارض نہیں،

اس لئے کہ حدیث سابق کا ماحصل تو فقط یہ ہے کہ ہر ایک مصلیٰ کے حق میں قرار ت فاتحہ ضروری ہے | باقی رہی یہ بات کہ بالخصوص ہر ایک شخص کو بذات خود فاتحہ کا پڑھنا لازم ہے، اور بدون اس کے وجوب قرار سے بری الذمہ نہ ہوگا، یا کوئی اور بھی اس کی طرف سے پڑھ سکتا ہے کہ جس کے پڑھنے سے یہ سبک دوش ہو جائے، اور اس کا پڑھنا بعینہ اس کا پڑھنا سمجھا جائے، سو اس حکم سے حدیث مذکور ساکت ہے۔ ہاں حدیث من کان لہ امام فقہاء الامام

لہذا ائمہ نے اس امر کی تشریح کر دی، اور یہ بات واضح کر دی کہ ہر ایک شخص کی طرف سے اس کا امام حکمِ قرارت کو انجام دے کر اس کو سبک دوش کر دے گا، اور حکمِ حدیث مذکورہ قرارت امام بعینہ مقتدی کی قرارت سمجھی جائے گی۔

سواب ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ بدون قرارت فاتحہ کسی کی نماز پوری نہ ہوگی، خواہ امام ہو یا مقتدی یا منفرد، لیکن صلوٰۃ مأموم کو ————— اگرچہ وہ ساکت و صامت ہی کھڑا رہے ————— قرارت فاتحہ سے خالی سمجھنا بعد ملاحظہ حدیث ہذا کے ٹھیک نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ حسب ارشاد نبوی قرارت امام بعینہ قرارت مأموم ہے، اور جیسا دربابِ ضمِ سورت امام کے ہوتے ہوئے مقتدی کو پڑھنا نہ چاہئے ————— باوجودیکہ خود حضرت عبادہ کی روایت میں جو امام مُثَلِّم نے بیان کی ہے لَصَلٰوةٍ لِّمَنْ لَّمْ يَقْرَأْ بِفَاتِحَةِ الْكِتَابِ كَبَدْلٍ فَقَدْ عَدَّ اَنَّ كَابِهِي مَوْجُوْدٌ جس کا مطلب یہ ہوا کہ جو شخص فاتحہ الکتاب اور اس کے سوا اور کلام اللہ نہ پڑھے یعنی ضمِ سورت نہ کرے، اس کی نماز نہ ہوگی، لیکن بوجہ حدیث سابق امام کا ضمِ سورت کرنا بعینہ مقتدی کا پڑھنا ہے ————— ایسا ہی دربارہ قرارت فاتحہ، قرارت امام بعینہ قرارت مأموم ہے۔

اور اس صورت میں حدیث عبادہ مروی بروایت ترمذی، و نیز مروی بروایت مسلم، اور حدیث قراءۃ الامام قراءۃً لہ میں اصلاً تعارض نہ ہوگا، ہاں آپ کے مشرب کے موافق حدیث مسلم کو تو ضرور ہی منسوخ و متروک کہنا پڑے گا، اب آپ ہی انصاف کریں کہ کون سا مشرب اولیٰ ہے؟ **مثالوں سے وضاحت** | اور بعینہ یہی صورت احکام شرعیہ میں مواضع متعدد میں موجود ہے، اور جمہور امت نے اس کو ان مواقع میں تسلیم کیا ہے، بطور مثال ایک دو موقع عرض کئے دیتا ہوں۔

دیکھئے! دربابِ مسترہ حدیث میں ارشاد ہے:

اِذَا صَلَّيْ اَحَدُكُمْ فَلْيَجْعَلْ تِلْقَاءَ وَجْهِهِ شَيْئًا (جب کوئی شخص نماز پڑھے تو چاہے کہ اپنے چہرے کے سامنے کوئی چیز کرے)

(ترمذی ابوداؤد وابن ماجہ)

اور صدقہ الفطر کی شان میں آیا ہے:

فَرَضَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ زَكَاةَ الْفِطْرِ صَاعًا مِنْ تَمْرٍ، أَوْ صَاعًا مِنْ شَعِيرٍ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صدقۃ الفطر میں ایک صاع کھجور کی یا ایک صاع جو کی مقرر فرمائی)

علی العبد والحر الخ (متفق علیہ)

غلام اور آزاد پر)

نقطہ اس قدر ثابت ہوا تھا کہ جرحی کو قرأت فاتحہ لازم ہے، حدیث مذکور اس سے ساکت تھی کہ خود مقتدی کو باذات پر معنی چاہیے، یا امام بھی اس کی طرف سے اس اہم کو سراغ نام دے سکتا ہے؟ اور حدیث حق کا لفظ لفظ فقہاء الامام لہ قراءۃ نے اس کی خوب توضیح فرمادی جیسا بعض احادیث سے یہ ثابت ہوا تھا کہ جرحی کو شہرہ چاہئے، اور ہر ایک جو مسلم پر حدیث غلط واجب ہے، مگر احادیث مذکور اس سے ساکت تھیں کہ ہر ایک فعلی اور مسلم پر باذات واجب و اسطہ اقلیت شہرہ اور اولے صدقہ واجب ہے، یا کوئی اور بھی اس کی طرف سے اس حدیث کو انجام دے سکتا ہے؟ سر بعض احادیث، و کتاب صحابہ، و بدایت عقل سے یہ امر واضح ہو گیا کہ جرحی کی طرف سے اس امام، اور بعد کی طرف سے اس کا مولیٰ ابن امور کو کرے گا، مقتدی اور عبد ذہاب خود ان امور کے مختلف نہیں۔

مقتدی پر قرأت واجب نہ ہونے کی عقلی دلیل (ایک فکر انگیز بحث)

ابن سبہ امور کے ملاو اگر روایت سے کام لیجئے تو یہی امر اولیٰ بالاصواب معلوم ہوتا ہے، کہ امام کے ہوتے ہوئے مقتدی کو باقر قرأت سے باطل سبک دوش ہونا چاہئے اور آپ کا حدیث فقہاء الامام قراءۃ لہ کے مقابلہ میں ہر ذور روایت حضرت عبادہ سے جن کو آپ کے نقل فرمایا ہے، قرأت غلط امام کو ثابت کرنا صاف ترجیح مرجوح ہے۔ اس مرحلہ کے منجھ صاحب کو اہل التفصیل طے کرنے سے تو کہ اپنی بچہ دانی مانع آتی ہے، اور اس سے زیادہ آپ کی نا انصافی ڈرانی ہے، جب آپ امور بدیہ کے سمجھنے کو تائی فرماتے ہیں، تو اب اہل معائن کے تسلیم کرنے کی آپ سے کیا امید کی جائے جن معائن میں فہم و معائن کی زیادہ ضرورت ہے، اور آپ کی غلط فہمی کو بد فہمی اور کم استعدادی پر اگر عمل کر دیں تو اس کوئی کو سوائے صاحب فہم سلیم و مشفق کے، جس نے آپ کی کتاب کو بغور و ملاحظہ فرمایا ہو

جگر کوئی بھی باور نہ کرے گا، بلکہ سردست ہر کوئی یہی کہے گا کہ یہ کب ہو سکتا ہے کہ ایک طالب علم کے مقابل میں — جو کہ اپنی ہچمدانی کا خود قائل ہے — وہ شخص غلطی کرے کہ جو مُقْبَل بہ افضل التکلمین ہو، اور اس کی اور اس کی کتاب کی شناختی میں مجتہدین دہلی و پنجاب رُطَب اللسان ہوں۔

امام نماز کے ساتھ موصوف بالذات ہے، اور مقتدی موصوف بالعرض

مگر خیر ہرچہ بادا باد، بطریق اجمال اس قدر عرض کئے دیتا ہوں، کہ دربارہ صلوٰۃ بشہادت عقل سلیم و قواعد شرع امام تو موصوف بالذات ہے، اور مقتدی موصوف بالعرض، امام کی صلوٰۃ حقیقی بالذات، اور امام مصلیٰ حقیقۃً بالذات ہے، اور صلوٰۃ مقتدی صلوٰۃ بالتبع و بواسطہ صلوٰۃ امام ہوگی، اور مقتدی بالتبع اور بواسطہ امام مصلیٰ کہلائے گا۔

جس کا ماحصل یہ ہوا کہ صلوٰۃ امام و مقتدی صلوٰۃ واحد ہے، اور اس صلوٰۃ کے ساتھ امام تو موصوف بالاصالت ہے، اور مقتدی بوجہ تبعیت امام، یہ نہیں کہ صلوٰۃ امام اور ہے، اور صلوٰۃ مقتدی جُدی ہے یعنی صلوٰۃ درحقیقت واحد ہے، اور مصلیٰ متعدد، صلوٰۃ امام و مقتدی اگر متعدد کہا جاتا ہے تو بوجہ تعدد مصلیٰ متعدد کہا جاتا ہے، چنانچہ اتصاف بالذات اور اتصاف بالعرض میں سب مواقع میں بعینہی ہی حال ہوتا ہے، کہ وصف تو واحد ہوتا ہے، اور موصوف متعدد، ایک تو موصوف بالذات اور باقی موصوف بالعرض، چنانچہ ملاحظہ الال کشتی و جالسان کشتی وغیرہ آمثلہ سے واضح ہے۔

ضروریاتِ وصف کی ضرورت صرف موصوف بالذات اور یہ امر بھی تمام اہل فہم پر واضح ہے کہ ضروریاتِ وصف کی ضرورت فقط کوہوتی ہے اور آثار و نول کو لاحق ہوتے ہیں

لے جو کچھ ہوتا ہے ہوگا ۱۲ موصوف بالذات یعنی حقیقۃً متصف جیسے سورج روشنی کے ساتھ حقیقۃً متصف ہے، اور موصوف بالعرض یعنی بواسطہ متصف جیسے درو دیوار روشنی کے ساتھ متصف ہیں سورج کی وجہ سے، اسی طرح کشتی حرکت کے ساتھ حقیقۃً متصف ہے، اور سوار کشتی کے واسطے سے متحرک ہیں ۱۲ ضروریاتِ وصف مثلاً کشتی کی حرکت کے لئے کوئلہ پانی وغیرہ چیزیں ضروری ہیں — آثار و صف یعنی حرکت کی وجہ سے کشتی اور سواروں کی جگہ کا بدلنا وغیرہ — اوضاع جمع ہے وضع کی، اور وضع نام ہے اس ہیئت کا جو ایک چیز کے اجزاء کی دوسری چیز کے اجزاء کے ساتھ تقابل کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے مثلاً کشتی چلے گی تو زمین سے اس کا تقابل بدلے گا یہی تبدل اوضاع ہے — اُولئک پہلے نول

موصوف بالذات کہ ہوتی ہے، اور انکار و تنافی و وصف، موصوف بالذات و بالعرض دونوں کو احسن و محکم ہوتے ہیں، مثال مذکورہ سابق میں مثلاً صاحب ہرگز کی ضرورت تو فقط کشتی کی جانب تھوڑی ہوگی البتہ آگاہ حرکت ——— مثل تبدل آؤضار و انحطال مکان وغیرہ ——— جیسے کشتی کو حاصل ہونے ہیں ویسے ہی حرکت کشتی کی بدلت جاسیے کشتی کو ہی پھرتا جاتے ہیں، اور لفظ محرک بظاہر دونوں پر برابر لا جاسکے، فرق ہے تو فقط آؤریشٹ و ثابؤریشٹ کا یعنی حرکت و سہ کی وجہ سے کشتی بالذات اور جاسین بالعرض محرک ہوتے ہیں ——— بعینہ ہی تفسر صلوة میں نظر آتا ہے کہ صلوة واحد کے ساتھ امام و مقتدی سب متصف ہیں، مگر اول بالذات اور ثانی بالعرض، یہ نہیں کہ صلوة مقتدی صلوة مستقل و منفرد اور صلوة امام کے متعارف ہے، اور جب امام و وصف صلوة میں موصوف بالذات ہوا، تو حسب معروضہ بالا اصل صلوة یعنی قرارت کی ضرورت فقط امام کو ہوگی، البتہ آگاہ و صلوة و وصف صلوة کے ساتھ مقتدیوں کو بھی بواسطہ امام نصیب ہو جائیں گے۔

باقی طہارت و استقبالی قبلہ و دعا کے افتتاح و رکوع و سجود وغیرہ کو امام و مقتدی کے حق میں یکساں دیکھ کر کوئی صاحب الجملے کو تیار نہ ہوں، حقیر سب ان شہد اشرا کی حقیقت مشکف ہوتی جاتی ہے۔

باجل جب امام کو دربارہ صلوة موصوف اصل مانا جائے، تو پھر قرارت امام کو قرارت مقتدی کہہ ایسا امر غلط ہے کہ اہل فہم و انصاف تو ان شہد اشرا کو قائل الخرابین و العینین ہی دیکھیں گے۔

وصف صلوة کے ساتھ امام کے البتہ یہ امر باقی رہا کہ امام کا دربارہ صلوة موصوف بالذات ہونا کس دلیل شرعی سے معلوم ہوتا ہے؟

متصف بالذات ہونے کے دلائل سوچو اشرا امام کا وصف صلوة میں موصوف بالذات ہونا اور صلوة امام و امام کا متحد ہونا چند وجوہ ثابت ہے۔

① اختصیت امام | اول تو دیکھئے اختصیت امام حسب ترتیب مذکور علی الاماۃ حدیث اس

لے علی الرأی والفقہ: سرور انھوں پر ۴

۴ مسلم شریف میں حدیث ہے کہ اہلسنت کسب سے زیادہ حق اس شخص کو ہے جو قرآن کریم سب سے زیادہ پڑھا ہو، پھر جس کو احادیث کا زیادہ علم ہو، پھر جس نے ہجرت پہلے کی ہو، پھر جس کی عمر زیادہ ہو۔

(مشکوٰۃ باب الاماۃ، فصل اول) ۴

امر پر شاہد ہے کہ دوسرے افاضہ اور ادھر سے استفادہ ہے، یعنی جیسے جالین سرعت و بطور استقامت و استدارت وغیرہ میں کشتی کے تابع ہیں، ایسے ہی کمال و نقصان میں صلوة مقتدی تابع صلوة امام ہے، اس لئے امام کا اَعْلَم و اَوْزَع وغیرہ ہونا مطلوب و مرغوب ہوا، ورنہ اگر صلوة مقتدی و صلوة امام باہم مستقل و مغایر ہوتے، تو فقط تقدم و تاخر مکانی اس امر کو مقتضی نہیں کہ تقدم مکانی متاخر مکانی سے افضل و اعلیٰ ہو، ورنہ وہ مفرد فی الصلوة جو قریب قریب کھڑے ہو کر نماز ادا کریں، ضرور اس حکم کے محکوم علیہ ہوتے۔

② امام کا سترہ مقتدیوں کے لئے سترہ ہے دو سحر احادیث متعددہ سے یہ امر ثابت ہے کہ مصلیٰ کے روبرو سترہ قائم ہونا چاہئے، سو

اگر مقتدی بھی مصلیٰ اصلی ہوتا، تو ضرور وہ بھی حکم اقامت سترہ کا مخاطب ہوتا، حالانکہ حدیث ابن عباسؓ اور مذہب جمہور سے یہ امر آشکارا ہے کہ سترہ امام ہی مقتدیوں کو کافی ہے، سو اگر مقتدی بھی مصلیٰ اصلی ہوتا، اور اس کی صلوة مستقل صلوة ہوتی، تو پھر حکم اقامت سترہ سے اس کا بری الذمہ ہونا، اور ”سُتْرَةُ الْإِمَامِ سُتْرَةُ الْمُقْتَدِي“، کہنا کیونکر درست ہوتا؟ اس سے بھی افاضہ امام و استفادہ مأموم بطریق سابق ظاہر ہوتا ہے۔

③ امام کے سہو سے مقتدی پر سجدہ سہو کا لازم ہونا تیسرے سہو امام سے تمام مقتدیوں پر سجدہ سہو کا لازم آنا، اور سہو مقتدی سے اور تو درکنار خود اسی پر سجدہ کا لازم نہ آنا، اتحاد صلوة امام و مأموم پر دلالت کرتا ہے، ورنہ اگر صلوة

امام و مأموم صلوة متعددہ تھیں، تو امام کے نقصان سے مأموم کے ذمہ جبر اس کا کیوں ضروری ہوا؟ اور در صورت سہو مقتدی حکم جبر یعنی سجدہ سہو سے مقتدی کیوں بری ہو گیا؟ — اس سے صاف ظاہر ہے کہ مصلیٰ حقیقۃً و اتصالاً امام ہے، اور مقتدی مصلیٰ بالعرض، اور امام مُفْضِیٌّ اور مقتدی مستفیض ہے، و هو المطلوب

④ متابعت امام کا ضروری ہونا وجہ چوتھی: ارکان صلوة مثل رکوع و سجود و قیام و قعود وغیرہ میں مقتدیوں کو حکم معیت و اتباع امام ہونا

لہ افاضہ: فیض پہنچانا — استفادہ: فیض پانا — جالین: بیٹھنے والے — سرعت: تیزی — بطور: آہستگی — استقامت: سیدھا ہونا — استدارت: گھومنا — ۱۲: لہ محکوم علیہ یعنی مخاطب ۱۳

اور فقہم تا جیسا کہ متوجہ ہونا، بلکہ جو رکوع و سجود وغیرہ ادا کرے امام سے پہلے ادا کر لیا جائے، اُس کا صلوة کسی شلہ نہ ہونا، شہادتِ نصرتِ علیہ اس پر ثابت ہے کہ صلوة امام صلوة حقیقی اور صلوة مقتدی صلوة باقیع ہے، اور صلوة امام ہی مقتدیوں کی طرف منسوب ہے، ورنہ دوسرے مستطاب صلوة مقتدی، منافقتِ مذکور کی کوئی وجہ نہ تھی۔

⑤ امام کی نماز کا فاسد ہونے سے
مقتدی کی نماز کا فاسد ہونا

کا فاسد ہونا، اور صلوة مقتدی سے فقط مقتدی ہی کی نماز کا باطل ہونا، اتحادِ صلوة امام و مأوم پر باطل ہے، الذہک و روایات کرتا ہے، ورنہ چاہے تھا کہ امام غوث ہو یا کبھی، کچلے کے پاک ہوں یا کچلے، تہجد دو سجود ہو، و مسند اب صلوة کا عند امر تک ہو یا خلا، سب صورتوں میں امام ہی کی نماز میں فرق آتا یا نہ آتا، مگر مقتدیوں کی نماز درست ہو جایا کرتی۔

⑥ مقتدیوں کے ذمہ ستر کا نہ ہونا

ہے، بلکہ شرطِ حکمِ فحشاء، الا امام قراءۃ کے ارشاد فرمانے کی وجہ ہی ایسی اصابت و نجاست ہے، اسی طرح برادرِ تکبیر کی نماز کو کعبہ کا بالا جماع حکم قراءت سے سبکدوش ہونا، اسی طرف بخیر ہے کہ قراءت امام بین قراءت امام سے۔

⑦ رکوع میں شریک ہونے والے
سے قیام کا سا قاطع ہونا

بلکہ برادرِ تکبیر کی نماز کو حکمِ جوہر قیام ہی سے رکعتِ ثانیہ کرنا، اور اس کے حق میں اُس رکعت کو تمام و کامل شمار کرنا، اور اس رکعت کا اس پر اعادہ نہ آنا ہی امرِ مذکور ہے، یہ کہ جو قیام بے سجدہ، اہل عدم قیام رکعتِ ثانیہ سے نماز مقتدی ————— بوجہ عدم اجتماع امام حسب بیان و ہر رابع ————— بے شک فاسد ہو جائے گی۔

نتیجہ دلائل
اب ہمارے مجتہد صاحبِ چشمِ انصاف کے ملاحظہ فرمائیں کہ جو مذکورہ سے ہمارا مطلب صاف ثابت ہوتا ہے، اور

یہ اختلاف تشکیکی ترک و غیرہ کے مشابہ سے دُور القیہ مستفاد میں نوی التعمین کا یقین ہو جاتا ہے، اور جیسے بعد ملاحظہ حرکت و اذعان کشتی و جاسین کشتی حرکت کے ذاتی ہونے کا اور حرکت جاسین کے بائیں ہونے کا یقین ہو جاتا ہے، بشرط اہم و انصاف بعد ملاحظہ و جو مذکورہ و تخیل مصلوۃ میں الامام و المأموم کا بطریق مذکور یقینی ہونا لازم ہے۔

**قرارت کے علاوہ دیگر شرائط و ارکان
مقتدی کے لئے کیوں ضروری ہیں؟**

اس شایہ کسی کو اس کے بعد عیب گذرے تو گذرے کہ بوجہ وحدت مصلوۃ امام و مأموم جیسے قرارت امام بعینہ قرارت مأموم ضروری تو اسی طرح چاہئے تھا کہ مقتدیوں کے زمرہ طہارت و ستر و حُرمت و استقبال قبلہ و رکوع و سجود وغیرہ میں واجب نہ ہوتے، خلی قرارت یہ بارگاہ امامی کے سر رہتا، اور روحانے اقتضاج اور تسبیحات رکوع و سجود و تشہد و تسلیم سب حسب شراب امام ہی سے مطلوب ہوتے؟

اجمالی جواب

سو جواب اجمالی اس شبہ کا یہ ہے کہ عروض و وصف کے لئے یہ امر لازم ہے کہ موصوف بالعرض موصوف بالذات کے اعطاء سے خارج نہ ہو حرکت کشتی سے وہی متعین ہو سکتا ہے جو اس کے اعطاء میں ہو، کیف بالعلق دریا میں ہونے سے کیا کام نکل سکتا ہے؟ ایسی ہی مصلوۃ امام سے وہی مستفید ہو سکتا ہے، جو اس کے اعطاء مصلوۃ سے خارج نہ ہو، سو جو شخص شرائط و ارکان و ضروریات مصلوۃ، مثل استقبال قبلہ و طہارت و ستر و حُرمت و غیرہ کا پابند نہ ہوگا، اور اتباع امام کو جو ضروریات مصلوۃ میں سے ہے، اقامہ رکوع و سجود وغیرہ میں بجا نہ لائے گا، تو وہ شخص اعطاء مصلوۃ ہی سے خارج ہے، حسب معروضی آخر مصلوۃ امام سے کہو مگر تنہا ہو سکتا ہے؟ بلکہ اگر کوئی شخص ظاہر میں امام کے ساتھ نماز پڑھے، اور اس کی اقتدا کی نیت نہ کرے، گو اقامہ رکوع و سجود وغیرہ ارکان مصلوۃ ادا کر لے، مگر بوجہ عدم نیت اقتدا ہوگا مستغنیہ استفاوہ اور انصاف بالعرض میں سے ہے، اس کی نماز معتبر نہ ہوگی، اور نیت اقتدا، جہت مقتدی پر

لے تعلق جمع ہے تعلق کی، علم نیت میں مستادوں کی خصوص وضع کو تعلق کہتے ہیں، اختلاف تعلقات قر: چاند کی اونٹن کا اختلاف یعنی چاند کا چرما ٹکٹنا ۱۱۔ لے چاند کی رہائشی، سورج کی رہائشی سے حاصل شدہ ہے ۱۲۔ حسب مراتب یعنی مأموم مذکور میں سے جو سنت ہی و سنت کے دو ہیں، اور جو متحب ہی و دوستی کے دو ہیں، اور جو واجب ہی و واجب کے دو ہیں، امام ہی سے مطلوب ہوتے ۱۳۔

فرض اور لازم ہوگی، سواس کی وجہ وہی خروج مقتدی عن احاطہ صلوٰۃ الامام ہے۔

تفصیلی جواب

باقی رہی یہ بات کہ سُبْحَانَک اور التَّحِیَّات اور تسلیبات باوجودیکہ مقتدی داخل احاطہ صلوٰۃ امام سے بھر علی حسب المراتب مقتدی کے ذمہ پر ثابت ہیں، اور ان چیزوں میں فعل امام قائم مقام مقتدی نہ ہوا، سواس کی اصلی وجہ یہ ہے کہ حسب تقریر گذشتہ امام اصل صلوٰۃ میں تو بے شک موصوف بالذات ہے، مگر جو امور مقدمات و ملحقات و لواحق صلوٰۃ ہیں، اُن میں امام و مقتدی مساوی فی الرتبہ ہیں۔

نماز سے اصل مقصود سوال ہدایت اور جواب خداوندی کا سننا ہے

اب یہ امر سمجھنا چاہئے کہ اصل و مقصود ذاتی صلوٰۃ میں کیا ہے؟ اور ملحقات و مقدمات وغیرہ کیا ہیں؟ سو غور کے بعد یہ امر معلوم ہوتا ہے کہ مقصود اصلی

صلوٰۃ سے حصول ہدایت ہے، چنانچہ سورہ فاتحہ میں بعد تحمید و تجید جو اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ سے آخر سورت تک پڑھا جاتا ہے، تو اس میں سوائے استدعا کے ہدایت اور غرض اصلی کیلئے؛ ادھر استدعا کے مذکور کے جواب میں ذَلٰلِكَ الْکِتَابُ لَا رَیْبَ فِیْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِیْنَ ارشاد کیا جاتا ہے جس سے بشہادت فہم سلیم قرآن کا عباد کے حق میں سراسر ہدایت ہونا معلوم ہوتا ہے، اور یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ عباد مومنین کی طرف سے جو بعد عجز و نیاز اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ کا سوال ہوا تھا، اس کے جواب میں اس معبود حقیقی نے اپنی رحمت و کرم سے اپنا کلام سراپا ہدایت نازل فرما کر عباد کی حاجت و ضرورت رفع فرمائی، اس لئے جملہ قرآن کا اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ کا جواب ہونا خوب ظاہر ہو گیا، اور غرض اصلی صلوٰۃ سے یہی عرض و معروض و استماع احکام خداوندی ہے، جو موجب حصول ہدایت ہے، چنانچہ لفظ صلوٰۃ خود بدلات فقہ اللغۃ دعائے لسانی و استدعا سے متغالی پر بدل ہے۔

علاوہ ازیں بدلات وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِعِبَادٍ وَّ لِلْعِبَادِ کَافٍ حَقٌّ میں مقصود اصلی و مطلوب طبعی ہونا ثابت ہے، اور حقیقت طاعت و عبادت یہی ہے کہ معبود کی مرضی

لے استدعا: درخواست لے فقہ اللغۃ: وہ فن ہے جس میں الفاظ کے ابتدائی اور حقیقی معنی کے درمیان اور ثانوی اور اصطلاحی معنی کے درمیان مناسبت سمجھائی جاتی ہے ۱۲
لے میں نے جنات اور انسانوں کو اسی واسطے پیدا کیا ہے کہ میری عبادت کیا کریں۔

کے موافق کام کیا جائے، اور کسی کی مرضی کا بدون اس کے تملک معلوم ہونا معلوم اس لئے پوجہ تحصیل عبرت بندوں کو سوال ہدایت ضرور ہوا، سواصل میں اس سوال اور اس کے جواب کے استماع کے لئے صلوٰۃ جو افضل العبادات ہے مقرر ہوئی۔

الحاصل مقصود اصلی صلوٰۃ سے سوال ہدایت و استماع احکام حق تعالیٰ ثناء یعنی تلاوت قرآن

بقی امور حضوری دربار کے آداب ہیں

ہے، اور تکبیرات و تسبیحات و تشہد و رکوع و سجود و طہارت و استقبال وغیرہ اصل مقصود صلوٰۃ نہیں، بلکہ بعض امور تو ان میں مشمل طہارت و استقبال وغیرہ ایسے ہیں کہ مقتدی کے ذمہ پوجہ حضور دربار خداوندی مقرر کئے گئے، چنانچہ اوپر مذکور ہوا، اور بعض امور مثل سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ و رکوع و سجود وغیرہ بمنزلہ سلام و وقت حضوری دربار، اور آداب و نیاز و اظہار شکر بوقت انعام میں اور اس لئے اُن کو لائق بال سوال کہنا ضرور ہوگا، دعائے افتتاح اول صورت میں داخل ہے، تو قسم نانی رکوع و سجود کو شامل ہے، اور وصف صلوٰۃ میں ہر چند امام موصوف اصلی ہے، اور اس لئے احکام و ضروریات صلوٰۃ کی اُسی کو ضرورت ہوگی، مگر احکام حضور وغیرہ میں امام و مقتدی سب برابر ہوں گے، اس لئے تکبیرات و تسبیحات و رکوع و سجود میں دونوں مخاطب سمجھے جائیں گے۔

بالجملہ اعتبار صلوٰۃ و اعتبار حضور وغیرہ چونکہ باہم متغائر ہیں، اور ہر ایک کے احکام و آثار مختلف ہیں، اس لئے حضور میں جب دونوں مساوی ہیں، تو اس کے آثار بھی مشترک رہیں گے۔ اور دربارہ صلوٰۃ چونکہ امام منفرد اور موصوف حقیقی ہے، اس لئے اس کے مقتضیات و آثار بالخصوص امام کے ذمہ رہیں گے

اس کی مثال عام فہم ایسی سمجھے جیسے بوقت حضوری دربار عام فہم مثال سے وضاحت

درستی لباس و صورت اور بجا آوری آداب و سلام اور شکرگزاری بعد انعام تو سب سائلین و حاضرین کے ذمہ برابر واجب ہوتے ہیں، لیکن عسر و مطلب کے وقت اور استماع جواب و حکم کے لئے کسی ایک ہی کو آگے بڑھایا کرتے ہیں، سب رُل مل کر شور و شغب نہیں مچایا کرتے، اور وہ ایک ہی بالخصوص وہ کہ جو امر مقصود میں ادوروں سے فائق و لائق ہو، اور اس امر میں سب سے افضل و اولیٰ سمجھا جائے

سوایسے ہی طہارت بدن و لباس اور تسبیحات و تکبیرات اور رکوع و سجود و التحیات وغیرہ جو کہ بمنزلہ ضمیمات حضوری دربار یا مثل بجا آوری سلام و نیاز و شکرگزاری وقت انعام ہیں اگر امام و مقتدی سب کے حق میں یکساں لائق ادا ہوں، اور سب ان امور کے علی التساوی

مخاطب ہوں، اور قرابت قرآن جو حقیقت میں عرض مطلب اور استہلال جواب ہے، نقطہ لام ہی ذمہ جو تو اس میں کیا خرابی ہے؟

نماز کی مختلف جہتیں اور اس کے احکام | بالجمیعہ امر واحد کو ہر اعتبارات مختلف، معنی و مہلول و موصوع لڑو معدوق و غیرہ با شخصی واحد
 ہر نماز کے مختلف اعتبارات کی وجہ سے صلوة و ذکر و طاعت و حسنہ و غنوة کو کہہ سکتے ہیں یا
 مگر جمیعہ معنی و معدوق لڑو غیرہ اور باپ و بیٹا یا استاد یا شاگرد و غیرہ کہ احکام و آثار
 خدا انہما اس یا جمیعہ ہی نماز کے اعتبار مختلف اس آثار و احکام مختلف کی تفسیر کرنا پڑے گا۔

چیز پر بحث سواب و ہوا دشت اور اقصاء الاصلیۃ فی کتاب اگر ضروری ہوگا تو مقصود اصل
صلوۃ جو عبادت قرآن ہے، ایک قطعاً نام کے زیر جو کہ حسب معروفہ بالاصل خلق
ہے، واصل منفرد کے ذمہ واجب و لازم ہوگا، اور مقتدی جو کہ بواسطہ صلی ہے، اور اس بارے
سکندر کی ہوگا، البتہ حواصیر و اجابہ صلوۃ مطلوب نہیں، بلکہ وہ حضور و خیر و مطلوب ہیں، اس میں
و اصل خلق ہیں، و غیر خلق یعنی نام و نام و منفرد حسب تساوی ہیں گے، اور اس سے تسبیح و تحمید
و سلام و طہارت و استقبال سب کے برابر مطلوب ہیں گے، و جو الطوب — کیا وہ
ہے، و غیر انما الاعمال فی احوالہ دشت و ہوا، اور تسبیح و تعظیم الاعمال تسبیح الہ، و تحمید و الثناء و التمجید
و تضرع و التضرع ہوا۔

جو سب بشر و انساں اس تقریر کو غلط فرمائیں گے، وہ حضرات حدیث میں کھنڈ لے
 احادیث کو بزرگ حدیث کہتے ہیں ان کے خلاف کتاب کے مخالف نہ کہیں گے، بلکہ حدیث میں ان کا
 کے لئے نہیں دیکھتے فرمائیں گے کہ ان کو حدیث اللہ کا کفار تو قطعاً ہے کہ ہر ایک ملوث کے لئے
 قرأت فاتحہ کتاب ضروری ہے، اور تقریر یہ رہی ہے کہ اس واقعہ کو کہ ملوث امام و مقتدی ملوث
 واحد ہے، موجب امام و امام کی ایک نماز ہوئی، اور امام مصلیٰ اس وقت ہوا، ان کو اب امام کا کفار
 پڑھا یعنی مقتدی کا فاتحہ پڑھنا سمجھا جائے گا، اور مجھے مقتدی مصلیٰ کا فاتحہ پڑھنا ایسی قرأت فاتحہ
 میں تمنا اس کے لئے کافی و کافی ہوئی، اور اس مضمون پر حدیث میں کائنات اللہ العالم احوال ہے، پھر
 حدیث میں تو کوئی گمراہ؟

فأقره وأما أنت فستر کے مخاطب صرف امام و مفرد ہیں | بالجملة حدیث لا صلوة الا بغلظة الكتاب

و غیر و احادیث و اللہ علی وجوب قرار تو
 «فاقره من مکرم من کان له إمام فقله الامام له قراءه کے معارض، اور نہ آیت فاقراءوا و اما انتم
 من القرآن، حکم التسلو اور حکم قراءه الامام قراءه له کی معارض ہے، کیونکہ قرأت تو واجب
 صلوة مطلوب حق، اور حسب حکم تقریر گذشتہ ضروریات صلوة یعنی قرأت کی ضرورت پہلی باذات
 یعنی امام کو ہوگی، یا مفرد کو، مقتدی جس حالت میں کہ مستقل صلی ہی نہیں تو بالا استقلال ضروریات
 صلیہ صلوة یعنی قرأت میں اس کے ذمہ نہ ہوگی، اور مقتدی حکم فاقراءوا کا مخاطب ہی نہیں،
 بلکہ امام اور مفرد ہی حکم مذکور کے مخاطب ہیں، اس طور پر آیت فاقراءوا ۱۱۱ میں بھی کسی تسکین تویل
 تخصیص کرنی نہیں پڑتی۔

یا صرف مفرد مخاطب ہے | اگرچہ ایک جواب اس شبہ کا یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جوہ شایع نزول آیت
 مذکور خاص ہے، کیونکہ در بارہ تہجد آیت مذکورہ نازل ہوئی ہے،
 اور ظاہر ہے کہ صلوة تہجد مفرد ہی فرمائی جاتی ہے۔

حدیث عباده مقتدی کو | علی غلظہ القیاس حدیث لا صلوة الا بغلظة الكتاب و غیر وہی
 اس طور پر حکم و التسلو اور احادیث مانعیت قرأت کی معارض
 شامل نہ ہونے کی وجہ

نہی، لا بغلظة الكتاب کا مفاد تو یہ ہے کہ ہر صلوة اور ہر صلی کے لئے قرأت فائزہ ضروری ہے
 مگر حقائق شمسوں کے نزدیک ہر لفظ دال علی الوصف سے موصوف حقیقی ہی مراد ہوتا ہے،
 ہاں اگر کوئی ترسیہ مازعین التہجد موجود ہو تو معنی مجازی مراد لے سکتے ہیں، تو اس قاعدہ کے موافق
 حدیث مذکور میں بھی فقط صلوة اور صلی سے صلوة حقیقی اور صلی حقیقی ہی مراد ہوگا، اور اسی ثابت
 ہو چکا ہے کہ صلی حقیقی امام و مفرد ہیں، اور صلوة حقیقی ان کی صلوة ہے، مقتدی نہ صلی حقیقی ہے نہ
 اس کی صلوة صلوة حقیقی، بالجملة حکم و التسلو اور احادیث مانعیت قرأت کی معارض نہ آیت فاقراءوا
 نہ حدیث عباده حلق علیہ، مستدل بہ جناب، اور نہ کوئی حدیث معتبر

① محمد بن اسحق کی حدیث | ہاں حدیث عباده جو بروایت محمد بن اسحق ترمذی و ابو داؤد
 سے آپ نے نقل فرمائی ہے، وہ ابجہ بظاہر معارض ہے
 مگر بعد تہرؤ وہ بھی معارض نہیں، کیونکہ متواترین میں اول

توساوات فی الرتبہ شرط ہے، اور یہاں حدیث مذکور پوچھتے ہوئے، حدیث متن کا ان لہ لہام ہونے کی قوت و صحت میں شک ہے، لیکن غلط

اور آپ کی غلطی سے حدیث محمد بن اسحق کو اگر غلاب اسٹو بعض ائمہ معتبرین صحیح مانگی جائے تو حکم قرآنی وَلَا تَرْجُوا ثَوَابًا وَلَا نَصِيحَةً وَلَا تَخْشَوْا الْوَعْدَ تَوَاتُرًا کے مقابلہ میں کس طرح راجح نہیں ہو سکتی۔

② محمد بن اسحق کی حدیث منسوخ ہے | دوسری شرط انصوبی متعارفہ میں یہی ضروری ہے کہ حدیث زمانی ————— جو کہ مندرجہ بالا

وصایت متاخر ہے، ————— ان میں موجود ہو، اور یہاں بحکم احادیث نبوی یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حدیث غبار و مذکورہ انصوبی مقدم سے مقدم ہے۔

دیکھئے اور بارہ غلطی احوالی صلوٰۃ جو حدیث طویل ابو داؤد میں مروی ہے، اور صلوٰۃ میں شریع اسلام میں سلام و کلام کا جائز ہونا اور پھر منسوخ ہونا کسی طرف متشیبہ۔

فی هذا القیاس مقتدی کو ابتدا میں امر قرأت فاعلم اور سورت کا نام ہونا، اور پھر قرأت سورت سے منع کر دینا، جس کو سب تسلیم کرتے ہیں، بشرط اضافہ تقدم و تاخر موعودہ میں وال ہے بلکہ احادیث سے یہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ اول تو مقتدی اور منقولہ قرأت میں مساوی فی الرتبہ تھے، یعنی صلوٰۃ مجری ہو یا پڑھی، قرأت فاعلم کو یا پڑھی سورت، ہر حالت میں مقتدی کا قرأت کو ادا کرنے تھے، اس کے بعد میں وقتاً فوقتاً درجہ بدرجہ مقتدی کو قرأت خلف الامام سے روکنا شروع کیا، جس مواقع میں صلوٰۃ مجری سے منع کیا، اور پھر قرأت سورت سے منع فرمایا، یہاں تک کہ اخیر میں علی الاعلان قرأت الامام قیام نہ دے کر حکم ہو گیا۔

دلیل عقلی ختم | اب ہمارے مجتہد صاحب خیال فراموشی کہ آپ نے کل دو حدیثیں اپنے نزدیک ضعیف عقلی قطعاً اللہ لاہ شفق علیہ سب کو درپہ قرأت خلف الامام یہاں

لہ ابوہ سند یعنی اعتبار سند ۱۲ ملے تناقض و تضاد رکھتے تھے جنہوں میں اتحاد ضروری ہے جبکہ یہاں ہم شفق میں آئے ہیں، ان میں سے ایک نہایت احوالی ہے۔ وصایت ثنائی کی تفصیل سنئے میں آئے گی ملے غلطی احوالی صلوٰۃ نماز کے احوال کا ہونا ————— ابو داؤد شریف صحیح باب کیف الاذان؟ میں حدیث ہے کہ نماز میں تین تکیڑات ہوتے ہیں ۱) پہلے انہی تینوں میں پھر انہی شروع ہوتا ہے ۲) تحریر بعد ہوتی ہے ۳) سبق قوت شروع نماز پہلے پڑھ کر کلام کے ساتھ شریک ہونا تھا، بعد میں یہ حکم بدل گیا ۴

فرمائی تھیں، سو مجھ ائشان کا جواب روایتاً اور درایتاً دونوں طرح سے ہم نے عرض کر دیا، اور دونوں طرح سے یہ بات محقق ہو گئی کہ امر راجح یہی ہے کہ مقتدی باقرارت سے بالکل سبکدوش ہو۔ ہاں اکثر مدعیان عمل بالحدیث سے یہ کھٹکا ہوتا ہے کہ جواب ثانی میں غالباً زبان درازی کر کے کوئی خیالات شاعرانہ کہے گا، اور کوئی تو ہمارے حصے پر محمول کرے گا، سوان حضرات کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ وہ اس کی طرف متوجہ ہو کر تفصیل اوقات نہ کریں، جو ارشاد کرنا ہو جواب اول ہی میں کہہ سن لیں، اور اسی خوف سے جواب ثانی میں اکثر امور کو چھوڑ دیا، ضروری ضروری باتیں بالاختصار عرض کی ہیں، اہل فہم کو ان اشار ائشان قدر بھی مفید ہوگا، اور کچھ طبعوں کے لئے تفصیل مطالب غالباً اور بھی سامان کجی اور غلط فہمی ہوتی۔ حضرت عالم ربانی جناب مولانا مولوی محمد قاسم صاحب رحمۃ اللہ علیہ علیٰ آبائے اپنے رسالہ قرارت فاتحہ میں اس مضمون کو بالتفصیل بیان فرمایا ہے، جس کو فہم سلیم غایت ہوا ہے، اس کو دیکھ کر ان اشار اللہ محفوظ ہوگا، ورنہ ع

چشمہ آفتاب را چہ گشت!

ائمہ اصحابہ کی بحث

الغرض مجتہد صاحب کے جمیع عذرات کا جواب مفصلاً بوجہ متعددہ ہو گیا اور کوئی دلیل ایسی باقی نہ رہی جو کہ مفید مدعا سے مجتہد صاحب ہو، مگر آفریں ہے مجتہد صاحب کی ہمت پر کہ پھر بھی یہ ارشاد فرماتے ہیں:

”قولہ: الحاصل بسبب انھیں حدیثوں صحیحہ کے جو ثبوت قرارت فاتحہ خلف الامام ہیں، اہل

صحابہ و تابعین و اہل مجتہدین قائل وجوب قرارت فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں۔“

أَقُولُ وَبِاللَّهِ التَّوْفِيقُ! مجتہد صاحب! احادیث صحیحہ سے تو آپ کی مطلب براری معلوم

لے جواب ثانی: یعنی دلیل عقلی۔ ۱۔ حضرت قدس سرہ کے رسالہ کانام ”توثیق الکلام فی الانصاف خلف الامام“ ہے میں نے اس کی تسہیل کی ہے، جس کا نام ہے ”کیا مقتدی پر فاتحہ واجب ہے؟“ حضرت قدس سرہ کی دلیل عقلی کو سمجھنے کے لئے اس تسہیل کا مطالعہ ضرور کریں ۱۲ ۱۔ سورج کی ٹھیک لکھنا کیا قصور!

ہو چکی ہے، ابھی عرض کر چکا ہوں کہ آپ نے اب تک کل دو حدیثیں بزرگ خود نص صریح قطعی اللہ ملا متفق علیہ سمجھ کر دربارہ ثبوت قرارت خلف الامام بیان فرمائی ہیں، جن کا جواب روایت و درایت دونوں طرح سے مفصل ہم نے بیان کر دیا ہے، کوئی اور حدیث ثبوت مدعا کے جناب کے لئے دلیل کافی و حجت ثانی ہو تو بیان فرمائیے، ورنہ فقط دعاوی بلا دلیل سے کام نہیں چلتا۔

باقی آپ کا یہ فرمانا کہ ”اجل صحابہ و تابعین و اجل مجتہدین قائل و جوب قرارت فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں، اہل فہم کے نزدیک صدائے بے معنی سے کم نہیں، کیونکہ آپ نے ثبوت مدعا کے لئے فتویٰ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ کا جو کہ ترمذی میں موجود ہے، اور ارشاد حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا جو کہ طحاوی نے نقل کیا ہے، حوالہ دیا ہے، اور دونوں میں گفتگو ہے، آپ کا ثبوت مدعا علی و بالضرر و القطعیات ایک سے بھی نہیں ہوتا، دونوں فتوؤں میں سے ایک بھی وجوب قرارت خلف الامام پر صراحتہً دل نہیں، چنانچہ معترب کسی قدر تفصیل سے اس کی بحث آتی ہے۔ اور بعد التسلیم اگر آپ کو ان دونوں صاحبوں کا ارشاد مفید ہے، تو حقیقہ کو جہور صحابہ کا قول کیوں کر مفید نہ ہوگا؟

جہور صحابہ قرارت کی مانعت کرتے تھے | اول تو دیکھیے! خود طحاوی ہی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے فتوے کو بیان کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں، اور متعدد صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین کے اقوال اس کے مقابلہ میں بیان کرتے ہیں، اور حضرت علی اور حضرت عبداللہ بن مسعود و حضرت زید بن ثابت و حضرت ابن عباس و حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہم سے روایات مانعت قرارت خلف الامام بیان کر رہے ہیں۔ اور فتح القدیر میں ہے۔

(امام محمد رحمہ اللہ نے فرمایا: امام کے پیچھے قرارت نہیں ہے، نہ جہری نمازیں نہ سبزی نمازیں، اکثر احادیث سے یہی ثابت ہے، اور یہی امام ابوحنیفہ کا قول ہے، اور حضرت سحری نے فرمایا: چند صحابہ کرام کا قول تو یہ ہے کہ امام کے پیچھے قرارت سے نماز فاسد ہو جاتی ہے، پھر اس میں کوئی تخاف نہیں کہ احتیاط اسی میں ہے کہ امام کے پیچھے قرارت نہ کی جائے، کیونکہ احتیاط کا مطلب یہ ہے

قال محمد: لا فراءة خلف الامام فيما جهر، ولا فيما لم يجهر فيه، بذل لك جاءك عامة الاخبار، وهو قول ابی حنيفة، وقال السرخسي: تفسد صلواتك في قول عداة من الصحابة، ثم لا يخفى ان الاحتياط في عدم الفراءة خلف الامام، لان الاحتياط هو العمل

بِأَقْوَى الدَّلِيلَيْنِ ، وَلَيْسَ مُقْتَضًى
أَقْوَاهُمَا الْقِرَاءَةُ بِكُلِّ الْمَنْعِ ، اَنْتَهَى
(فتح ۲۹ ص ۱۳)

ہدایہ میں ہے :

وَعَلَيْهِ إِجْمَاعُ الصَّحَابَةِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ

یعنی میں ہے

قُلْتُ : سَمَّاهُ إِجْمَاعًا بِاعْتِبَارِ اتِّفَاقِ
الْأَكْثَرِ ، فَإِنَّهُ يُسَمَّى إِجْمَاعًا عِنْدَنَا ،
وَقَدْ رَوَى مِنْهُ الْقِرَاءَةُ عَنْ ثَمَانِينَ
نَفَرًا مِنْ كِبَارِ الصَّحَابَةِ ،
مِنْهُمْ الْمُرْتَضَى وَالْعَبَادِلَةُ الثَّلَاثَةُ ،
وَأَسَامِيهِمْ عِنْدَ أَهْلِ الْحَدِيثِ
(بنایہ ص ۱۴)

اس کے کچھ بعد فرماتے ہیں :

وَذَكَرَ الشَّيْخُ الْإِمَامُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ يَعْقُوبَ
الْحَارِثِيُّ فِي كِتَابِ كَشْفِ الْإِتْرَاعِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ
زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ عَنْ أَبِيهِ قَالَ : عَشْرَةٌ مِنْ أَصْحَابِ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتْلُونَ عَنِ الْقُرْآنِ خَلْفَ
الْإِمَامِ أَشَدَّ التَّهَيُّ : أَبُو بَكْرٌ الصِّدِّيقُ وَعُمَرُ بْنُ
الْخَطَّابِ وَعُمَانُ بْنُ عُفَّانَ وَعَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ
وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ وَسَعْدُ بْنُ ابْدِقَاسَ
وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ
وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍو وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ ، إِلَى آخِرِهِمَا قَالَ (بنایہ ص ۱۴)

اب مجتہد صاحب خود انصاف کر لیں کہ اہل صحابہ کیا ارشاد فرماتے ہیں ؟ ، اور مجتہد صاحب

کہ دو دلیلوں میں سے جو دلیل قوی ہو اس پر عمل کیا
جائے ، اور دو دلیلوں میں سے قوی دلیل کا قیام نہ
قرارت نہیں بلکہ عدم قرارت ہے)

(اور اس پر صحابہ کرامؓ کا اجماع اور اتفاق ہے)

(اکثر صحابہ کرام کے اتفاق کے باعث اس کو اجماع کہہ
دیا ہے ، کیوں کہ ہمارے علماء اکثر حضرات کے متفق ہونے
کو بھی اجماع سے تعبیر کر دیا کرتے ہیں ، اور قرارت تلف
الامام کی ممانعت بڑے بڑے اشی صحابہ سے مروی ہے
ان میں حضرت علی مرتضیٰ رحمہ اللہ اور تینوں عبد اللہ داخل
ہیں جن کے نام محدثین کے یہاں معروف ہیں یعنی علیؓ
بن مسعودؓ عبد اللہ بن عمرؓ اور عبد اللہ بن عباسؓ)

(امام عبد اللہ حارثی (۲۵۸ - ۳۳۰ھ) نے کتاب
کشف الآثار (فی مناقب ابی حنیفہ) میں حضرت عبد اللہ
بن زید بن اسلم سے ان کے والد ماجد کا یہ ارشاد نقل کیا
ہے کہ صحابہ کرام میں سے دس حضرات (سے تو میں واقف
ہوں ، جو) امام کے پیچھے قرارت کرنے سے بہت سختی
سے منع فرمایا کرتے تھے یعنی حضرت ابو بکر صدیقؓ حضرت
عمر فاروقؓ حضرت عثمان غنیؓ حضرت علی مرتضیٰؓ حضرت
عبد الرحمن بن عوفؓ حضرت سعد بن ابی وقاصؓ حضرت
عبد اللہ بن مسعودؓ حضرت زید بن ثابتؓ حضرت عبد اللہ
بن عمرؓ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ رضی اللہ عنہم اجمعین)

کو لازم ہے کہ فقط اجازتِ قرارت خلف الامام سے اپنے ثبوتِ مدعا کی امید نہ کریں، بلکہ وجوبِ قرارت خلف الامام کو ثابت فرماویں، چنانچہ ان کا دعویٰ بھی یہی ہے، اور خود ان کے اسی قول میں وجوبِ قرارت فاتحہ خلف الامام کا لفظ صراحۃً موجود ہے، _____ علاوہ انہیں جابر بن عبد اللہ رضی اللہ عنہ نے حکم وجوبِ قرارت فاتحہ سے مقتدیوں کو مستثنیٰ فرما کر اِذَا اَنَّ یَکُونَ وِءَاءُ الْاِھَامِ ارشاد کیا ہے، اور حدیث مذکور کے عموم کو تسلیم نہیں کیا، بالجملة جب اکثر حضرات صحابہ و تابعین و مجتہدین کا مذہب مسئلہ معلومہ میں معلوم ہو گیا، تو ہمارے مجتہد صاحب کا بے دلیل یہ فرمادینا کہ ”اجل صحابہ و تابعین، و اجل مجتہدین قائل وجوبِ قرارت فاتحہ خلف الامام ہوئے ہیں“ کسی طرح لائقِ تسلیم نہیں، مجتہد صاحب نے نصوص صریحہ قطعیہ صحیحہ سے تو مطلب ثابت کیا ہی تھا، ماثرا اشد اقوال صحابہ و تابعین وغیرہ سے بھی بہت عمدہ طور سے ثابت کر لیا!

حضرت ابو ہریرہؓ کے فتویٰ کے جوابات | اور آپ کا یہ فرمانا کہ در حضرت ابو ہریرہؓ کا فتویٰ جو جامع ترمذی میں منقول ہے دیکھو، ہمارے مقابل میں مفید نہیں۔

پہلا جواب | اول تو یہ ہے کہ ہم نے آپؓ پر یہ دعویٰ کب کیا ہے، کہ حضرات صحابہ میں سے کوئی اس طرف گیا ہی نہیں، بلکہ ہم خود اس کا اقرار کرتے ہیں، کہ حضرات صحابہ میں سے بعض (ادھر بعض ادھر ہیں، اور بعض کے اقوال اس بارے میں مختلف ہیں، ہاں یہ بات بے شک ہم کہتے ہیں کہ روایات صحابہ در بارہ منع قرارت بہ نسبت اجازت زیادہ ہیں، کما کثر

سوجس حالت میں کہ ہم خود اس اختلاف کو تسلیم کرتے ہیں، پھر ہم کو ایک دو بلکہ دشل میث کے اقوال سے بھی _____ تا وقتیکہ اس کی ترجیح جانب مقابل پر ثابت نہ ہو جائے۔
_____ الزام دینا آپ کی خوش فہمی ہے، جبکہ ہمارے مبنیٰ مدعا فی قرآنی، و احادیث صحیحہ و اقوال صحابہ بکثرت موجود ہیں، تو پھر ایک دو صحابی کے قول سے ہمارے دعوے کا بطلان ثابت کرنا خلافِ انصاف ہے، ہاں آپ حضرت ابو ہریرہؓ کے فتوے کا رجحان ان احادیث و اقوال پر کسی طرح سے ثابت کر دیجئے، پھر ہم سے جواب طلب فرمائیے۔

دوسرا جواب | اح فلذا حضرت ابو ہریرہؓ سے در بارہ منع قرارت خلف الامام بھی حدیث مرفوعہ دارقطنی نے نقل کی ہے۔

لے سنن دارقطنی ۳۲۴ فیہ: وَاِذَا قُرِئَ اَفَاقُ نَصُوْا، رواہ ابو خالہ الامرن محمد بن عجلان عن زید بن اسلم عن ابی صالح عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ

تیسرا جواب | علاوہ ازیں جملہ اقوالہما فی نفسک جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے دربارہ قرارت ارشاد فرمایا ہے، بعض علماء مالکی وغیرہ نے اس سے قرارت لسانی مراد نہیں لی، بلکہ قرارت نفسیٰ مراد لی ہے، چنانچہ کلمہ ”فی نفسک“ اس مراد کے مطابق ہے۔

باقی لفظ قرارت سے یہ کہنا کہ تکلم لسانی ہی ضرور ہے، تو اس کا جواب اول تو یہ ہے کہ فقط تکلم و قرارت لسانی ہی کو لفظ تکلم و قرارت سے تعبیر نہیں کرتے، بلکہ نفسی کو بھی انہی الفاظ سے تعبیر کرتے ہیں، چنانچہ کتب عقائد میں موجود ہے، اور اسی امر کی دلیل کے لئے یہ شعر بھی نقل کیا کرتے ہیں ۷

إِنَّ الْكَلَامَ لَعَلَى الْفُؤَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانُ عَلَى الْفُؤَادِ دَلِيلًا

اور اگر آپ کی وجہ سے قرارت و تکلم کو لسان کے ساتھ خاص مانا جائے، تو معنی مجازی میں تو کچھ جھگڑا ہی نہیں، چنانچہ علامہ عینی نے شرح بخاری میں فرمایا ہے۔

هذا الايدل على الوجوب، لأن المأموم مأمومًا بالانصات لقوله تعالى وَأَنْصِتُوا وَالْإِنصَاتُ: الإصغاء، والقراءة سِرًّا بحيث يسمع نفسه تجل بالانصات فحينئذ يحتمل ذلك على ان المراد تدبر ذلك وتفكره، انتهى

(یعنی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کا قول اقوالہما فی نفسک وجوب پر دلالت نہیں کرتا کیونکہ مقتدی کو ارشاد باری تعالیٰ وَأَنْصِتُوا کے ذریعہ خاموش رہنے کا حکم دیا گیا ہے، اور ”انصات“ کے معنی ہیں کان لگانا، اور اسٹگی سے اس طرح پڑھے کہ خود سنے، کان لگانے میں خلل ڈالنا ہے، اس لئے قول ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ کو غور و فکر کرنے پر محمول کیا جائے گا)

(عمدة القاری ص ۳۱۶)

اور علامہ زرقانی نے بھی شرح موطا میں یہی بیان کیا ہے، اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ جس حدیث کی وجہ سے استدلال کر کے اقوالہما فی نفسک کا ارشاد کیا ہے

لے قرارت نفسی یعنی دل میں خیال کرنا، یہ مطلب عیسیٰ بن دینار اور ابن نافع نے بیان کیا ہے، علامہ باجی مالکی رحمہ اللہ (۳۰۳-۳۹۴ھ) موطا مالک کی شرح منقح ص ۱۵۹ میں تحریر فرماتے ہیں وَلَعَلَّهْمَا (یعنی عیسیٰ بن دینار و ابن نافع) أَرَادَا الْجَوَاهِرَ عَلَى قَلْبِهِ، دُونَ أَنْ يَقْرَأَ الْكَلَامَ بِلِسَانِهِ، اور وغیرہ کا مصداق علامہ عینی ہیں، ان کی عبارت کتاب میں آ رہی ہے ۱۲ لے کلام تو درحقیقت دل میں ہوتا ہے، زبان سے بولنا تو صرف دل میں بات ہونے کی دلیل اور علامت ہے ۱۳ لے زرقانی علی الموطا ص ۱۵۹ ۱۴

اس حدیث سے اس حکم کا مستفاد ہونا بھی محل تامل ہے، کیونکہ حدیث مذکور کا خلاصہ تو فقط اظہارِ افضلیتِ فاتحہ ہے، اس سے حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کا ذہنِ اِدھر منتقل ہوا کہ جب یہ سورت ایسی افضل ہے، تو اس کو کسی حالت میں ترک کرنا نہ چاہئے، اور ہمارے نزدیک حسبِ ارشادِ ”فَقَرَأَهُ الْاِمْلَامُ قِرَاءَةً لَهُ“ قرارتِ امام جبکہ بعینہ قرارتِ مأموم ہوئی تو مقتدی بھی باوجود سکوتِ شل امام اس سورت کی خیر و برکت سے محروم نہ رہا۔

باقی اگر اجتہاد و تفقہ صحابہ میں موازنہ کر کے کسی کی رائے کو حضرت ابو ہریرہؓ رضی اللہ عنہ کی رائے پر ترجیح دیتا ہوں، تو شاید آپ اور آپ کے ہم مشرب بے سوچے سمجھے زبانِ درازی کرنے کو مستعد ہو جائیں گے، اس لئے کچھ عرض نہیں کرتا۔

حضرت عمرؓ کے فتویٰ کے جوابات | علیٰ ہذا القیاس حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ابو ابراہیمؓ بھی کو حالتِ اقتدار میں قرارت کی اجازت دینا جو آپ نے شرح معانی الآثار کے ذریعہ سے نقل کیا ہے، اس کا جواب بھی اسی تقریر سے نکل آیا، ابھی عرض کر چکا ہوں کہ اس مسئلہ مختلف فیہ میں اس قسم کے اقوال سے کسی پر الزام قائم نہیں ہو سکتا۔

لے وہ حدیث شریف یہ ہے: آنِ حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: کہ اللہ تعالیٰ ارشاد فرماتے ہیں کہ میں نے نماز (یعنی سورۃ فاتحہ) اپنے اور اپنے بندے کے درمیان آدمی آدمی بانٹ دی ہے، اور میرے بندے کو وہ ضرور ملے گا جو اس نے مانگا ہے، جب بندہ کہتا ہے الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں جو سارے جہانوں کے پانہار ہیں) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری تعریف کی! اور جب بندہ کہتا ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (نہایت مہربان، بے حد مہربان والے) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری ستائش کی! اور جب بندہ کہتا ہے مَا لَیْسَ بِیَوْمَ الدِّیْنِ (روزِ جزا کے مالک) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے بندے نے میری بزرگی بیان کی! اور جب بندہ کہتا ہے اِنَّا لَنَعْبُدُوْا اِلٰهَکَ سَتَعْبُدُوْا (ہم آپ ہی کی عبادت کرتے ہیں، اور آپ ہی سے مدد طلب کرتے ہیں) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: میرے اور میرے بندے کے درمیان شریک ہے، اور میرے بندے کو وہ ضرور ملے گا جو اس نے مانگا ہے، اور جب بندہ کہتا ہے اِهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِیْمَ (دیکھ لائیے یہیں سیدھا راستہ، ان لوگوں کا راستہ جن پر انعام فرمایا آپ نے) ان لوگوں کا راستہ جن پر غضب نازل فرمایا آپ نے، اور نہ مگر ہوں کا راستہ) تو اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں: یہ میرے بندے کے لئے ہے، اور میرے بندے کو وہ ضرور ملے گا جو اس نے مانگا ہے۔ (چنانچہ درخواستِ ہدایت کے جواب میں امام، اللہ تعالیٰ کی طرف سے قرآن کا کچھ حصہ جو سربا ہدایت ہے، پڑھ کر سناتا ہے) رواہ مسلم علیہ السلام باب وجوبِ قِرَارَةِ الْفَاتِحَةِ ۱۱ لے طحاوی شریف ص ۲۱۸

اس کے سوا کسی کی روایات سے یہ امر پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ انیسویں قریب میں ہیں، چنانچہ مؤلف امام گوئی دیگی یہ روایت موجود ہے۔

قال محمد بن الموطأ عن داود بن قیس (روایت تیس سے روایت ہے کہ گوئی لکھان نے)
 عن ابن عمر بن الخطاب عن جابر بن عبد الله عن أنس بن مالك عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (ابن عمر اور انس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ گوئی لکھان نے)
 قال: "ما رأيت من رجل أشبهني في حديثه من قبل أن أكون في الدنيا" (ابن عمر اور انس رضی اللہ عنہما سے روایت ہے کہ گوئی لکھان نے)

اب اس حدیث کی سند اور امام طحاوی کی روایت کی سند میں مواضع کر لیں، اس کے بعد کہ ارشاد فرمائیے۔

اکابر کے اقوال سے استدلال کا جواب | اس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”امام بیہق اگر وہ خاص امام صاحب قریب فاتح کے استحقاق کے قائل ہوئے، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ثبوت قریب کی روایات صحیح و قوی ہیں، ورنہ باوجود تہذیب شیعہ قول امام کی مخالفت نہ کرتے اور علماء متاخرین میں سے مثلاً ولی اللہ دمشقی، عبدالمصطفیٰ بن عمر، ہابن جابر، اور مزہب سنن علی (محدث کھنوی) بھی بیہق کی قریب فاتح ہیں۔“

سواس کا جواب یہ ہے کہ اقوال بعض صحابہ و ائمہ مجتہدین ہی جب اس بارے میں اپنی رجحان نہیں ہو سکتے، تو ان حضرات مذکور میں کے اقوال کب قابل الزام ہو سکتے ہیں؟ دوسرے یہ کہ انہوں نے اقوال حجت ہوتا ہے رتہ چھوٹوں کے قول سے بڑوں پر اعتراض کو خلاف طریقہ و جعلی تسلیم ہے، اگر ہم بھی قائلین عدم قریب کے نام لکھنے لگیں، تو مقتدیین و متاخرین ہمارے علم کے موافق ہی اس قدر نکلیں گے کہ آپ کے نام لکھے جوئے اس کے فخر و تہذیب میں نہ ہوں گے، مگر جن کو یہ امر نامہ ضل ہے، کو چونکہ یہ قصہ خارج از بحث ہے، تو اس نے اس سے اہل علم و ادب سے۔

الزام خصم کے لئے ایک اہم حوالہ | ہاں ایک حوالہ کا بیان کرنا آپ کے مقابلہ وجہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے، گو تارے نزدیک اس حوالہ کا بیان کرنا

لے تجوز، اہانت دینے والے ”اے طریقہ میں طریقہ نہ کرو“ سے خیر بخیر، دوسری جگہ کا دوسری جگہ سے بھی بہت قہر آسا ”

محض ہبائے مشوراً ہے، لیکن آپ کی تسکین کے لئے لکھ دیتے ہیں، دیکھئے! مجتہد مولوی نذیر حسین صاحب سلمہ اپنے رسالہ منع قرارت خلف الامام میں تحریر فرماتے ہیں:

إِعْلَمُ أَنَّ قِرَاءَةَ الْقِرَاءَةِ فِي حَقِّ الْمَنَعَةِ وَالْإِمَامِ وَاجِبٌ، أَمَا فِي حَقِّ الْمَأْمُومِ فَمَنْعُ عِنْدِ الْحَنَفِيَّةِ ذَوِي الْأَقْلَامِ، وَتَمَسُّكُهُمْ لِهَذَا الْمَرَامِ بِمَا رَوَى مِنَ الصَّحَابَةِ الْكِرَامِ، مِثْلَ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَابْنِ عُمَرَ، وَابْنِ هُرَيْرَةَ، وَابْنِ سَعِيدٍ وَالْخُدْرِيِّ، وَأُسَيْبِ بْنِ مَالِكٍ، وَعُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ، وَزَيْدِ بْنِ ثَابِتٍ، وَابْنِ مَسْعُودٍ، وَغُلٍّ وَغَيْرِهِمْ مِنْ هَؤُلَاءِ الْعِظَامِ، إِلَى الْخُرْمَا قَالَهُ.

اس ارشاد و رئیس المجتہدین سے یہ بھی معلوم ہو گیا کہ حضرت عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ بھی راویانِ منع قرارت میں داخل ہیں جس سے آپ کی عبارت سابقہ کا معارضہ ہو سکتا ہے۔

علاوہ ازیں امام محمد کو مصنف ہدایہ نے ہر چند قائلین استحباب قرارت فاتحہ

ہدایہ میں مذکور روایت قابل اعتبار نہیں

میں شمار کیا ہے، مگر یہ قول قابل اعتبار نہیں، امام محمد کی تصنیفات کو ملاحظہ فرمائیے کہ اس بابے میں کیا لکھتے ہیں، کتاب الآثار میں صاف فرماتے ہیں کہ ہم بھی قول امام صاحب کے قائل ہیں، پھر خود ان کا فرمانا اس معاملہ میں زیادہ معتبر ہوگا، یا کسی اور کا؟ ایسا ہی موطا کی عبارت سے معلوم ہوتا ہے، چنانچہ شراح ہدایہ نے بھی اس قول ہدایہ کی نسبت یہی لکھا ہے فتح القدیر وغیرہ

لے ہبائے مشوراً: پریشان غبار ۱۲ لے ترجمہ: جاننا چاہئے کہ سورۃ فاتحہ پڑھنا منفرہ اور امام کے لئے واجب ہے، اور مقتدی کے لئے منوع ہے، سمجھ دار ضعیفہ کے نزدیک، کیونکہ حضرت جابر، حضرت ابن عباس، حضرت ابن عمر، حضرت ابو ہریرہ، حضرت ابو سعید خدری، حضرت انس بن مالک، حضرت عمر، حضرت زید بن ثابت، حضرت ابن مسعود وغیرہ علی رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین سے اور ان کا برکے علاوہ دیگر حضرات صحابہ سے مانعت ثابت ہے ۱۲

لے کتاب الآثار ص ۱۱ باب القراءۃ خلف الامام میں ہے: قال محمد: وبہ نأخذ، لا نرى القراءۃ خلف الامام في شيء من الصلوة، يجهل فيه اولايه حنفية (امام محمد فرماتے ہیں کہ ہم روایت امام اعظم کو لیتے ہیں، ہم امام کے پیچھے کسی بھی نماز میں قرارت کے قائل نہیں ہیں، خواہ اس میں جبراً قرارت کی جائے یا ستر کی جائے) ۱۲

لے موطا محمد ص ۱۱ باب القراءۃ في الصلوة خلف الامام میں ہے قال محمد: لا قراءۃ خلف الامام فيما جهل فيه، ولا فيما لم يجهل بذلك جاءت عامة الآثار، وهو قول ابی حنیفہ رحمہ ۱۲

کو دیکھ لیجئے، بلکہ عبارت ہدایہ سے اس قدر سمجھ میں آتا ہے کہ روایت استحباب قرأت، روایت مشہورہ نہیں، بلکہ غیر ظاہر روایت میں ہے۔

تراچہ نفع؟ علاوہ ان سب امور کے حضرات مذکورین کا قول گو ہمارے موافق نہ ہو مگر الحمد للہ کہ آپ کے بھی موافق نہیں، کیونکہ یہ حضرات استحباب و اذنیۃ قرأت کے قائل ہیں، آپ کی طرح قائل و جوب نہیں، سواب جس طرح آپ ہمارے مقابلہ میں ان اقوال سے استدلال کرتے ہیں اسی طرح پر بعینہ ہم بھی آپ پر الزام قائم کر سکتے ہیں۔

انصاف کا خون! اب ہمارے مجتہد صاحب پردہ حیا کو اتار اور انصاف کو بغل میں مار کر فرماتے ہیں:

قولہ: اور واضح ہو کہ ہم جو آپ سے ممانعت قرأت فاتحہ کی نسبت حدیث صحیح متفق علیہ طلب کرتے ہیں، سوا سی وجہ سے کہ ہمارے پاس حدیث صحیح متفق علیہ موجود ہے، اور تمہارے پاس ممانعت قرأت کی نسبت حدیث صحیح متفق علیہ نہیں موجود، اگرچہ ضعیف حدیثیں موجود ہوں جو معارض اور مقابل حدیث صحیح متفق علیہ نہیں ہو سکتیں، اگرچہ کثیر ہوں، کَمَا تَقْرَأُ فِي الْأَصُولِ، انتہی

اقول: مجتہد صاحب! خدا کے لئے کچھ تو انصاف کیجئے! فرمائیے تو سہی وہ حدیث متفق علیہ جو آپ کی مشیت مدعا ہو کہاں ہے؟ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ آپ نے کل دو حدیثیں اپنے ثبوت مدعا کے لئے زب رتم فرمائی ہیں، سو دونوں کا حال بالتفصیل عرض کر چکا ہوں، تقریر پر گذشتہ کو بغور ملاحظہ فرمائیے، اور پھر اپنے اس دعوے بے اصل سے شرمائیے! ہم اب بھی یہی عرض کرتے ہیں کہ کوئی حدیث صحیح متفق علیہ دربارہ وجوب قرأت فاتحہ خلف الامام جو اس بارے میں نص صریح ہو پیش کیجئے، اور دین کی جگہ میں لیجئے، ہاں اس کا کچھ علاج نہیں کہ بیان دلیل کے وقت تو جمیع ضروریات سے چشم پوشی فرمائی جائے، چنانچہ آپ نے حدیث اول عبادہ میں کیا ہے، اور دعویٰ کرنے کے وقت بڑے زور و شور کے ساتھ تعلق آمیز گفتگو کی جائے، یہ امر خلاف شان اہل علم ہے۔

تاویل کا دروازہ کھلا ہے! مگر ہاں شاید اپنے اظہار صداقت کے لئے آپ یہ تاویل فرمائیں کہ ہم نے تو فقط یہ کہا ہے کہ ہمارے پاس حدیث صحیح

متفق علیہ موجود ہے، یہ دعویٰ کب کیا ہے کہ دربارہ ثبوت قطعیت قرارت فاتحہ خلف الامام حدیث صحیح متفق علیہ ہمارے پاس موجود ہے؟ سو اگر اس عبارت سے مطلب اصلی آپ کا یہی ہے، اور یہ عبارت بطور توریہ و ایہام آپ نے اسی واسطے تحریر فرمائی ہے کہ لوگوں کے سامنے اپنے دعوے کی نظر تقویت بھی ہو جائے، اور کذب مرتج سے بھی نجات ہو، تو اس کا جواب یہی ہے کہ آپ جیتے اور ہم ہمارے! اور دعویٰ مذکور کا خلاف واقع ہونا جو ہم نے کہا تھا، وہ غلط ہو گیا!

باقی اگر کوئی صاحب یہ فرمادیں کہ اس صداقت سے مجتہد صاحب کو کیا نفع ہوا؟ اصل مدعا تو پھر بھی ثابت نہ ہوا، تو یہ فرمانا بجا نہیں، اصل مدعا گوثابت نہ ہوا، مگر اس جملہ کی وجہ سے جو طعن خلافت کوئی مجتہد صاحب کو لاحق ہوتا تھا، وہ تو اس توریہ کی وجہ سے دور ہو گیا، ورنہ مدعا ثابت ہوتا، اور نہ یہ جملہ درست ہوتا، اب یہ جملہ تو ٹھیک ہو گیا، گو مدعا ثابت نہ ہو۔

علیٰ هذا القیاس مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ تمہارے پاس حدیث صحیح دربارہ مانعیت قرارت کوئی نہیں! محض دعویٰ بے اصل ہے، تقریر گذشتہ میں مانعین فاتحہ کی دوسری دلیل (حدیث و اذا قرأ فانصتوا)

حدیث مَن كَانَ لَهُ اِمَامٌ مِنْهُ وَدُنِيَ سُنَدُوْنَ سَنَدُوْنَ سے نقل کر چکا ہوں، اور اس کی صحت بھی ظاہر کر چکا ہوں کہ ان روایتوں کے تمام رجال علی شرط الشیخین اور علی شرط المسلم ہیں، پھر مجتہد صاحب کا بالعموم یہ دعویٰ کرنا کہ اس بارے میں کل حدیث ضعیف ہیں، صحیح کوئی نہیں، محض خیال خام ہے، اور بپاس خاطر مجتہد صاحب تبرئاً ایک دُور روایت صحیح کا اور بھی حوالہ دیئے دیتا ہوں۔

دیکھئے! مسلم شریف میں جو حدیث ابو موسیٰ اشعری رحمہ سے نقل فرمائی ہے، اس حدیث مرفوع میں لفظ وَاذَا قُرْءَا فَاَنْصِتُوْا صاف موجود ہے، اور ابن ماجہ میں جو حدیث حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول ہے، اس میں بھی مرتج جملہ وَاذَا قُرْءَا فَاَنْصِتُوْا موجود ہے، یعنی جب امام قرارت پڑھے تو تم چپ ہو جاؤ، اور دو روایت نسائی شریف میں بھی حضرت ابو ہریرہؓ سے منقول

لے توریہ: اصل بات چھپا کر دوسری بات ظاہر کرنا۔ ایہام: ذوقی لفظ بولنا اور وہ معنی مبادلینا جو مقام

سے بعید ہوں ۱۲ مسلم شریف ص ۱۲۲ باب التثہد ۱۳ ابن ماجہ ص ۲۱۶ باب اذا قرأ الامام فانصتوا ۱۴

نسائی شریف ص ۱۳۶ میں ابو خالد الاحمر اور محمد بن سعد انصاری کی روایتیں ہیں ۱۵

یہ کہ جن میں جملہ مذکور موجود ہے، اور ان روایات اربعہ کے رجال کل معتبرین تقریب و کتب حدیث میں ملاحظہ فرمایا جائے، خوف طول نہ ہوتا تو میں ہی تفصیل کر دیتا، ہم نے تو بوجہ اختصار ان روایات کو بھی پہلے نقل نہیں کیا تھا، مگر آپ کی زبان درازی کی وجہ سے اب لکھنا پڑا، بالخصوص مسلم شریف کی روایت کا صحیح ہونا تو اہل انصاف پر ظاہر ہے، اور ابوداؤد کی تضعیف کو اکثر نے رد کیا ہے، دیکھئے فتح القدر میں اس تضعیف کی نسبت لکھتے ہیں:

وَقَدْ ضَعَّفَهَا ابوداؤد وغيره، وَلَمْ يُلْتَفَتْ
فِي ذَلِكَ بِعَدِّ صَحَّةِ طَرِيقِهَا وَثِقَةِ رَاوِيهَا، وَ
(اس روایت کو ابوداؤد وغیرہ نے ضعیف کہا ہے
مگر جبکہ اس کی سند صحیح ہے، اور اس کے راوی ثقہ
ہیں تو اس کا لحاظ نہ ہوگا، اور یہی وہ شاذ مقبول حدیث ہے)
هَذَا هُوَ الشَّاذُّ الْمَقْبُولُ (فتح ص ۱۹)

اور امام عینی نے شرح بخاری میں جملہ واذا قرأوا فأنصتوا کو بدرجہ اتم صحت کو پہنچایا ہے، ورشہات معتزبین کو دفع کیا ہے، اور اسی ذیل میں فرماتے ہیں:

عن ابن حبان انه صححه الحديثين يعني
حديث أبي موسى وحديث أبي هريرة،
(تہذیب میں امام احمد بن حنبل سے منقول ہے کہ انھوں
نے دونوں حدیثوں کو صحیح قرار دیا ہے، یعنی حضرت
ابوموسیٰؓ اور حضرت ابوہریرہؓ کی حدیثیں، اور حیرت تو
امام ابوداؤد پر ہے کہ انھوں نے ابوخالد احمر کی طرف
وہم کی نسبت کی ہے حالانکہ وہ بلاشبہ ثقہ ہیں)
(عمدة القاری ص ۱۵)

بالجملہ ابوخالد اول تو ثقہ ہیں، چنانچہ علامہ عینی شرح بخاری میں فرماتے ہیں:

أما ابو خالد فقد اخرج له الجماعة
كما ذكرنا، وقال اسحق بن ابراهيم:
سألت وكيعا عنه، فقال: ابو خالد
ممن يسأل عنه؛ وقال ابو هاشم
الرفاعي: حدثنا ابو خالد الاحمر
الثقة الامين، استمعي
(رحالة بالا)

دوسرے ابوخالد اس روایت میں منفرد نہیں، بلکہ محمد بن سعد الانصاری روایت نسائی میں اس کا شریک ہے، جس کو شک ہو ملاحظہ کر لے، اور امام منذری نے بھی قول ابوداؤد کا

انکار کیا ہے، اب بھی ہمارے مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ دربارہ ممانعتِ قرارت کوئی حدیث صحیح موجود نہیں، چاند پر خاک ڈالنا ہے۔

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ مَمْنَعَتْ قَرَارَاتٍ بِرَأْسِهَا (اور اس پر اعتراضات کے جوابات)

اس بحث کے بعد مجتہد صاحب نے دربارہ آیت کریمہ **وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ** کچھ ارشاد فرمایا ہے، اول تو دعویٰ یہ کیا ہے کہ ”خفیہ اس آیت کے معنی خلاف مراد مفسرین معتبرین کے لیکر اس سے ثبوتِ ممانعتِ قرارت کرتے ہیں“ سو اس کے جواب میں ہم یہاں تو کچھ عرض نہیں کرتے، ناظرین اور اوراقِ ذرا انتظار کریں، کہ اس کے آگے مجتہد صاحب دربارہ تفسیرِ آیت مذکورہ کیا کیا ہدیانِ سرانی کرتے ہیں جس سے مجتہد صاحب کے دعوے کی درستی اور مجتہد صاحب کی راست بازی ہر ادنیٰ اعلیٰ پر خوب منکشف ہو جائے گی، فرماتے ہیں:

اعتراض (۱) انصاف سے مراد ترکِ جہر ہے | قولہ: استدلال تمہارا ساتھ آیت مذکورہ کے

آیت سے فقط استماع و انصات ہی ثابت ہوتا ہے، اور یہ بات ایسے سکوت کو مقضیٰ نہیں کہ مقتدی اپنے نفس میں سُرّابھی نہ پڑھ سکے، اس واسطے کہ انصات نام ہے ترکِ جہر کا، الی آخر ما قال۔

جواب | اقول: سبحان اللہ! جناب مجتہد صاحب! مسائلِ فقہیہ میں تو متقدمین نے بھی اجتہاد کیا تھا، مگر لغات میں سب نے اوروں ہی کا اتباع کیا تھا، حتیٰ کہ انبیاء علیہم السلام اس میں موافق اہل لسان ہی کے گفتگو فرماتے تھے، یہ آپ ہی کا اجتہاد بے بنیاد ہے کہ معانی لغات میں بھی

آپ کا اجتہاد چلتا ہے، آپ جو انصاف کے سنی ترک جہر کے ارشاد فرماتے ہیں، فرمائیے تو سنی صاحب قاسوس نے یہ سنی لکھے ہیں، یا صاحب مراح نے، یا ابن کبار بندہ ہے؟ آپ کے نزدیک یہ سنی انصاف کے حقیقی ہیں یا مجازی؟

اگر حقیقی ہیں تو اس کی غفلت کی جی وہ کانی ہے کہ اہل مفت نے یہ سنی نہیں لکھے، سب بن مفت، انصاف کے سنی سکوت کے لکھتے ہیں، اور سکوت کے سنی عدم تکلم کے، چنانچہ قاسوس میں ہے، سننک، انقطع کلام، نظام یککلم (سکنت) کے معنی ہیں، اس کی بات ختم ہو گئی، پس وہ کچھ نہ بولا، فارسی والوں اور اردو والوں کی عبارات کو ملاحظہ فرمائیے کہ وہ سکوت کے معنی غرضی اور چپ ہونے کے لکھتے ہیں، یا صاحب ارشاد صامی بلند آواز سے نہ بولنے کے؟

اور اگر ان سنی کو سنی مجازی کہتے، تو سب جانتے ہیں کہ سنی مجازی جب سے جاتے ہیں کہ جب کسی وجہ سے سنی حقیقی مراد نہ ہو سکیں، اور سنی مجازی کا کوئی قرینہ موجود ہو، اور آیت مذکورہ میں تو سنی مجازی کے قرینہ کے ہر سنی حقیقی یعنی عدم تکلم کا قرینہ ظاہر یعنی حفظ غایت غوا موجود ہے، چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے۔

علامہ اوزار اگر فی سبیل التسلیم ہم یہ ہی تسلیم کر لیں کہ انصاف کے سنی حقیقی عدم جہر کے آتے ہیں، خواہ عدم جہر عدم تکلم کے ضمن میں موجود ہو، خواہ کلام سننے کے ضمن میں، تو ہم بھی اس نسبت خاص میں تو عدم تکلم ہی کے سنی لینے ضروری ہیں، اذل تو اقوال مفتوحین ملاحظہ فرمائیے کہ مجہر و مفسرین مقبرین آیت مذکورہ میں انصاف کے سنی عدم تکلم اور غاموش ہو جانے کے لکھتے ہیں، دیکھئے! حضرت مشاوری الشرح صاحب جن کو آپ بھی اہل فہم میں فرماتے ہیں، ترجمہ فارسی میں انصاف کا معنی عدم غاموش، بشیہ، (چپ رہو) فرماتے ہیں، اور شاعر فیع الدین صاحب اور شاعر عبدالقادر صاحب نے سچ پڑھنے اور کان لگنے کے ساتھ ترجمہ کیا ہے، اب آپ ہی فرمائیے کہ ان ترجموں سے آپ کی تائید ہوتی ہے یا جہاری؟

مگر شاید آپ اپنے اجتہاد پر آئیں، تو غاموش رہنے اور چپ ہونے کے سنی بھی عدم جہر کے لفظ لگیں، تو قطع نظر اس امر کے کہ یہ سنی آپ کی سینہ زد ہی ہے، یہ تو فرمائیے کہ کوئی غلط کسی زبان میں ایسا ہی ہے کہ جس کے سنی عدم تکلم کے ہوں؟ قاسوس و مراح میں تو سکوت کا عدم تکلم ظاہری

کے ساتھ ترجمہ کیا ہے، مگر آپ تو کسی کی سنتے ہی نہیں، تفاسیر کو دیکھتے تو کسی نے مفسرین معتبرین میں سے آپ کے ارشاد کے مطابق ترجمہ نہیں کیا، ————— مقام حیرت ہے کہ آپ تو ابھی ہماری نسبت مخالفت مفسرین کا اتہام لگا کر آئے ہو، اور خود ہی ایسی جلدی مفسرین کا خلاف کرنے لگے، واہ حضرت مجتہد صاحب! جو دعویٰ ہماری نسبت کیا تھا، بیان دلیل کے وقت اس کو اپنی نسبت ثابت کر گئے! ۵

اس سے میں، شکوہ کی جا، شکر ستم کر آیا! کیا کروں؟، تھا میرے دل میں، سوزیاں پر آیا! آپ کو چاہئے کہ انصاف کے معنی جو آپ نے اس آیت میں عدم ہر کے لئے ہیں، اپنے دعوے کے موافق مفسرین معتبرین کے حوالہ سے اس کو ثابت فرماؤ، آپ نے انصاف کے معنی تفسیر کیہ ہیں سے غالباً اڑائے ہیں، مگر امام رازی نے خود اس معنی کا رد کر دیا ہے، مگر آپ نے اپنی دیانت کی وجہ سے رد سے اعراض فرما کر فقط مرد پر اکتفا کر لیا ہے۔

استماع اور سماع میں فرق | علاوہ ازیں اگر اقوال مفسرین سے قطع نظر کیجئے تو بھی آیت مذکورہ میں انصاف کے معنی خاموش رہنے کے ادنیٰ سے

تائل سے سمجھ میں آتے ہیں، کیونکہ استماع اور سماع میں فرق ہے، ”سماع“: مطلق سننے کو اور ”استماع“: توجہ کامل کے ساتھ سننے کو کہتے ہیں، تو اب ترجمہ آیت کا یہ ہوا کہ ”جب قرآن پڑھا جائے تو خوب متوجہ ہو کر سنو اور بالکل چپ ہو جاؤ“، یہ مطلب نہیں کہ خوب متوجہ ہو کر سنو اور آہستہ آہستہ آپ پڑھ جاؤ۔ ————— ظاہر ہے کہ پڑھنا اگرچہ آہستہ ہی ہو مگر مانع استماع ہے، چنانچہ امام رازی فرماتے ہیں:

اذا شَبَّكَ هَذَا، وظَهَرَ أَنَّ الاشتغال
بالقراءة مما يمنع من الاستماع، عَلِمْنَا
أَنَّ الأمر بالاستماع يفيد النهي عن
القراءة، انتهى (تفسیر کبیر ص ۳۶۸) کا فائدہ دیتا ہے۔

بلکہ استماع کے معنی اصلی کسی امر کی طرف کان لگانے اور متوجہ ہونے کے ہیں، نہ بہت سہمت آئے یا نہ آئے، چنانچہ روایت شریف میں یہ الفاظ ہیں: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

يُؤَيِّرُ لَوْ كَلَّفَهُ الْفَيْحُورُ وَكَانَ يَسْتَكْبِرُ الْإِذَا بَانَ، فَإِنْ سَجَدَ إِذَا دَانَ اسْتَكْبَرَ وَإِلَّا أَغَارَ رَسُولُ اللَّهِ
 على شرطه وسلم اس وقت ہو گیا کرتے تھے جب سجدہ صادق ہو جاتی تھی اور آپؐ ذہان کی طرف مائل نہ
 کرتے تھے، مگر انہیں اس لئے تڑکک جاتے، وہ نہ ہلکے کر جاتے، اب ملاحظہ فرمائیے کہ عبادتِ حقیقہ سے
 صاف ظاہر ہے کہ سماع بہ نسبت استماع عام ہے، اور اس صورت میں اعتراض جناب کا لغو
 ہو جائیسا واضح ہے کہ سب اہل فہم جانتے ہیں۔

سکستین کی حد میں معنی مجازی مراد ہیں | باقی اس کے آگے جو آپؐ درمیں ایسی نقل فرمائی
 ہیں کہ میں اس سے دور انکساکات کے معنی عام

جبر کے ہیں، آپؐ کو کسی طرح مفید نہیں ہو سکتیں، ظاہر ہے کہ ان روایات میں سکوت مطلق اور حقیقی
 مراد نہیں، بلکہ سال کا یہ مطلب ہے کہ یا رسول اللہ! سکوت عن الحرام کے وقت میں آپؐ کیا کیا
 کرتے ہیں؟ اور معنی مجازی نہ آپؐ کو مفید نہ ہم کو مفید نہ ہوگا، کیونکہ آیت میں تو اور اس مطلق سکوت کا
 تزیین معنی حقیقی کا تھا، اس لئے معنی مجازی وہاں مراد لینے میں ترجیح مرجع ہے، وہاں حدیث
 میں چونکہ معنی مجازی کا قرینہ ظاہر ہے، اس لئے سکوت کے معنی حقیقی کا ترک کرنا ضروری ہوا۔

اعتراف دوم | اس کے بعد مجدد صاحب نے دوسری وجہ بطلان استدلال مذکور کی پیش کی
 ہے، جس کا خلاصہ درجاً میں ہے۔ اول تو یہ کہ اگر ہم اس کو مان

لیں کہ انصاف سے بھلے خاموشی اور عدم قراءت مطلقہ کا حکم نکلا ہے، تو یہ استماع وانصات
 نابز جبر سے ساتھ لکھیں ہوگا، کیونکہ صلوٰۃ مستزید میں تو استماع بھی نہیں سکتا، تو اب بھی آیت
 مذکور سے قطع صلوٰۃ جبر میں سکوت ثابت ہوا، حالانکہ حنفیہ کے نزدیک مانتے قراءت صلوٰۃ
 جبر سے مستزید سے عام ہے۔

اعتراف سوم | اور مراد دوم یہ ہے کہ بافرض اگر ہم جوہر آیت مذکورہ یہ بھی تسلیم کریں کہ
 اس آیت سے استماع وانصات صلوٰۃ جبر سے مستزید دونوں میں ثابت

لے پہلی حدیث مجازی اور مسلم ہے کہ اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اذکار کے درمیان سکوت فرما کر کہتے تھے
 حضرت امیرؓ یہ بھی اللہ نے وہ دن کیا کہ رسول اللہؐ آپ اس سکوت کی حد میں کیا فرماتے تھے؟ آپؐ نے فرمایا
 فرماتے ہوں۔۔۔۔۔۔ دوسری حدیث بخاری میں ہے، جس میں حضرت شریکؓ نے اللہ سے کہ اس حضور صلی اللہ
 علیہ وسلم کے اذکار میں کیا ہے، ایک حدیث بخاری میں ہے، بعد اوردوسرا قولہ الصالحین کے بعد ۱۱

ہو سکے، تو ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ قرارت نامہ اس حکم سے خاص ہے، اگر نہ
اعتراف دوم کا جواب | سوال امر کا جواب تو یہ ہے کہ ایسی گندرجکے کہ کسوع واستمع
 میں فرق ہے، سو حقیقی آیت تو فقط یہ ہیں کہ وقت قرارت قرآن
 خوب متوجہ ہو اور غاموش رہو، غواہ وحدے کان میں آواز آئے یا نہ آئے۔ اگر ہوم
 بعد، مطلقہ ہجرت میں بھی کسی کے کان میں آواز قرارت امام نہ پہنچے، تو شاید آپ اس کو بھی اس
 حکم سے سبکدوش فرمائیں گے؟

علامہ ابن حجر آپ کے ارشاد کے موافق ہی تسلیم کر لیا ہائے تو نایت مانی الیابہ ہوگا
 کہ مقتدی مطلقہ ہجرت میں حکم غاموش ہو کر کا خطاب درہم، مگر تاہم خطاب انقضائے اسے کیونکر
 بری ہو جائے گا، اور انقضائے، استماع پر موقوف نہیں، تاکہ آپ کو اس امر کی گنجائش ملے
 کہ استماع نہ ہو تو انقضائے بھی اس کے زمرہ نہ رہے گا، تو اب یہ مطلب ہوگا کہ حکم استماع کو مطلقہ
 ہجرت کے ساتھ انقضائے ہو، مگر خطاب انقضائے ہجرت میں قائم ہے، دیکھئے، علامہ اسلام ابن الہمام شرح دینے
 میں بعضی بھی فرماتے ہیں:

وحاصل الاستدلال بالآیۃ ان المطلق
 اقران: الاستماع والسکوت، فیعتقد
 بطلان منہما، والاول یخص الجہر بقاء،
 الثانی لا یتخیر علی اطلاقہ، فیجب
 السکوت عند القراءۃ مطلقاً.
 (فتح القدور ص ۱۱۱)
 اور احادیث میں قرارت کو جب اس کے ساتھ بطور تفسیر لایا جائے، تو پھر کسی قسم کا
 غماہی نہیں۔

اور میری دہم کا جواب یہ ہے کہ اس تخصیص کو جو متعدد دہم پہلے رو
اعتراف سوم کا جواب | کر چکے ہیں، آئیے پہلے ہی دعوتے تخصیص بلا دلیل کیا تھا، اور اب
 بھی فرمائیے تو کسی، آپ کے یہاں تخصیص کرنے کے لئے کسی دلیل و شرک کی ضرورت بھی ہے؟

لے نام نہیں میں، مطلقہ ہجرت ہے، تخصیص ہم نے کی ہے۔

ہمارے جوابات گزر چکے | سو اس کے دو جواب قریب ہی عرض کر آیا ہوں، کہ جن میں سے جواب اول میں تو بلا تکلف دونوں آیتیں اپنے اپنے موقع پر ٹھیک رہتی ہیں، اور کسی آیت میں کسی طرح کی تخصیص وغیرہ کرنی نہیں پڑتی، اور دوسرے جواب میں بقرہ میں شان نزول تخصیص کی گئی ہے، سو ان کا اعادہ کرنا فضول ہے۔

صاحب نور الانوار کا جواب | ہاں صاحب نور الانوار نے جو اس تعارض کو بیان کر کے جواب دیا ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب اس جواب کی تعلیق کرتے ہیں، اس قصہ کو یہاں بیان کرتا ہوں، ————— سنئے! صاحب نور الانوار کے جواب کا ماحصل یہ ہے کہ:

”جب دو آیتوں میں تعارض ہوتا ہے تو حدیث کے ذریعہ سے باہم ترجیح دیا کرتے ہیں، چنانچہ آئین مذکور میں جب بطریق گذشتہ تعارض ہوا، تو احادیث کی طرف رجوع کیا، سو قراءۃ الامام قراءۃ آیت وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ ————— الایۃ — کارجمان دربارہ منع قرارت ثابت ہو گیا“

اب اس پر ہمارے مجتہد صاحب یہ اعتراض کرتے ہیں کہ یہ حدیث ضعیف ہے، اس سے دوجان مذکور ثابت نہیں ہو سکتا، سو مجتہد صاحب کا یہ اعتراض ان جوابوں پر تو جو کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں چل ہی نہیں سکتا چنانچہ ظاہر ہے، ہاں عبارت نور الانوار پر بظاہر واقع ہونا معلوم ہوتا ہے، مگر یہ بھی دراصل غلط ہے، کیونکہ اول تو ہم اس حدیث کی صحت، اقوال علماء سے ثابت کر چکے ہیں، کماثر، پھر ان علماء کی تصحیح مدلل کے روبرو ایسوں کی تضعیف بے اصل کو کون پوچھتا ہے۔

دویم اگر پیاس خاطر مجتہد صاحب اس تضعیف کو مان بھی لیں، تو مجتہد صاحب تا وقتیکہ اس امر کو ثابت نہ کریں کہ احادیث ضعیفہ مفید ترجیح بھی نہیں ہوتیں، اس وقت تک یہ دعویٰ ناتمام ہے، کما هو ظاہر

خیالی توفیق | صاحب نور الانوار کی تقریر گذشتہ پر مجتہد صاحب نے بزم خود اعتراض کر کے بعد اپنے طور پر آیتیں مذکور میں طریقہ رفع تعارض بیان کیا ہے، فرماتے ہیں:

”قولہ: پس توفیق در میان دو آیت کے بایں طور کی جائے گی، کہ آیت اول محل کی جائے گی ماعدائے فاتحہ پر، اور آیت ثانی میں قرارت مطلق مراد لی جائے گی، پس اندر میں صورت

درمیان ہر دو آیت کے توفیق بھی ہوگئی، اور مخالفت احادیث صحیحہ متفق علیہا سے بھی نہ رہی، اور عمل بالسنۃ واتباع قرآن شریف بھی حاصل ہوگیا، انتہی۔“

اقول: ہم حیران ہیں کہ صاحب نور الانوار کے قول کی یہ نسبت جناب مجتہد صاحب کے کلام میں کون سی بات زیادہ ہوگئی، فقط انشاف ہے کہ صاحب نور الانوار نے بموجب حدیث مذکور آیت فَاِذَا قُضِيَ الظُّلُمَاتُ میں تخصیص مانی تھی، اور ہمارے مجتہد صاحب نے بلا بیان دلیل بزرور اجتہاد و خلاف مذہب جہور، آیت وَإِذَا قُضِيَ الظُّلُمَاتُ میں تخصیص کر کے فاتحہ کو اس سے نکال دیا، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر شخص امام کے پیچھے صلوٰۃ جہری ہو یا ستری، جس طرح چاہے فاتحہ کو پڑھ لیا کرے، کسی طرح کی روک نہیں، اور اس قول کا خلاف رائے جہور مجتہدین و صحابہ ہونا ظاہر ہے، باوجود اس رکاکت کے مجتہد صاحب فخر بیان کرتے ہیں:

”اندریں صورت درمیان ہر دو آیت کے توفیق بھی ہوگئی۔“

کوئی پوچھے کہ توفیق بلا تفسیر و تخصیص اگر مراد ہے تو محض غلط آپ ہی خود تخصیص کی تصریح فرما رہے ہیں، اور اگر توفیق بعد تخصیص مراد ہے تو بعد تخصیص تو نور الانوار کی عبارت سے ہی توفیق ظاہر ہے۔ ہاں اس قدر فرق ہو گیا ہے کہ آپ کی توفیق خیالی بلا دلیل حکم محض خلاف قواعد جہور اور وہ توفیق اس کے بالعکس، اور آپ کا یہ فرمانا کہ:

”احادیث صحیحہ کی مخالفت بھی نہ ہوئی، بلکہ عمل بالسنۃ واتباع قرآنی دونوں حاصل ہو گئے۔“

یہی محض آپ کا خیال ہے، اگر آپ نے حدیث مذکور محمد بن اسحق پر عمل کر لیا، تو حدیث فقہاء و الامام ابنہ اور حدیث مسلم وابن ماجہ و نسائی کو ترک کر دیا، کم از کم، اور صاحب نور الانوار نے حدیث محمد بن اسحق کو اگر ترک کیا تو احادیث مذکورہ پر عمل کیا، اور تقاریر گذشتہ سے اہل فہم کو ظاہر ہو جائے گا کہ کون سی جانب اولیٰ اور افضل اور اقویٰ ہے

پانچواں اعتراض کہ حکم استماع و انصاف کفار کو ہے

اس کے بعد مجتہد صاحب نے وجہ راجع، استدلال خفیہ کے فساد پر بیان فرمائی ہے، اور فریب ڈیڑھ صفحہ کے سیاہ کیا ہے، اور کو کسی مصلحت سے مجتہد صاحب نے اظہار نہیں کیا اگر وہ مطلب مجتہد صاحب نے اپنی فہم کے موافق تفسیر کبیر سے نقل کیا ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ:

”آیت إِذَا قُضِيَ الظُّلُمَاتُ میں حکم استماع و انصاف مؤمنین کو نہیں، بلکہ کفار کو ہے، کیونکہ اس صورت میں نظم قرآنی میں باہم ربط خوب ہو جائے گا، اور اگر خطاب مؤمنین کی طرف

مانا جائے تو یہ خرابی ہوگی کہ بدلہ نہ رہے گا۔

دوسرے آیت مذکورہ سے پہلے توجہ نہ فرماتے ہیں، **هَذِهِ آيَاتُ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ لِتُخْرِجَهُمْ مِنَ دِينِهِمْ** (انہوں نے تجھے اپنی قوم سے نکلنے کے لئے بلایا ہے) اور آیت مذکورہ میں **وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ الْفَرَارِيْثَ لَا تَحْسَبُوْنَ الْوَعْدَ الْوَاثِقُوْا ۚ تِلْكَ اٰيَاتُ الْغُلُوْبِ** (اور یاد کرو کہ کتاب میں فراریتوں کا ذکر ہے۔ تم نہ سمجھو کہ وعدہ یقینی ہے۔ یہ غلبہ کی علامتیں ہیں) بطور خطاب جزم ارشاد فرمایا ہے، تو اس سے چاہئے کہ نہ غفلت نہ شک نہ خوف نہ کا خطاب کفار کی طرف ہو۔۔۔۔۔ پس خلاصہ تحریر تو یہی دکر امر میں، گو عبارت طویل ہے۔

جواب اس واسے عبارت طویل کا جواب ہماری طرف سے اسی قدر کافی ہے کہ یہ تفسیر مجرم مفسرین کے قول کے باطل خلاف ہے، مجتہد صاحب تو ہم پر الزام خلاف مفسرین لگاتے تھے، اب کوئی پوچھے کہ حضرت کیا سختی پیش آئی جو اپنے ارشاد کو کہیں پشت ڈال دیا! اب فرمائیے کہ مجرم مفسرین جو کہ سختی آیت شریفہ، خلاف مفسرین مجتہدین ہم لیتے ہیں یا آپ؟ خدا کے لئے کہ تو شرط لے! باقی آپ کے مٹنی کا خلاف تفسیر مفسرین مجتہدین ہونا انہیں اس شخص سے، تفسیر کہہ کر ہی اسی دلیل تو ملاحظہ فرمائیے کہ اقوال ائمہ و تابعین اس آیت کی شان نزول میں کیا ہیں؟ ایک کی جی یہ رائے نہیں، تفسیر ابو سعید میں فرماتے ہیں:

وَجَاءُوا الصَّلَاةَ وَبِضَالَةٍ قَالَ تَعَالَى عَلَيْهِمُ الْعَذَابُ
فِي لِسَانِ الْمَوْتَمِرِ (تفسیر ابو سعید ص ۳۳۳) کے سننے کے بارے میں ہے)

عبدالمطہرین عباس رضی اللہ عنہ کی روایت کی ہے۔۔۔۔۔ صاحب معالم الشریعہ نے شان نزول میں چند اقوال لکھ کر فرمایا ہے،

وَالْاَوَّلَى الْاَوَّلَى، وَهِيَ اَنْهَا فِي الْفَرَارِيْثِ فِي الصَّلَاةِ (سب سے بہتر پہلی صورت ہے، یعنی یہ آیت)
(معالیم بغوی ص ۳۳۳) ہر خاشیہ خانہ (قوت علی الصلوٰۃ کے بارے میں ہے)

دارکرم میں بھی وہی ہے جو ابو سعید میں تھا، علیٰ ہذا القیاس اور تفاسیر مجتہدہ کو ملاحظہ فرمایا ہے، مذہب مجبور تو یہی ہے کہ قرأت خلف الامام میں نازل ہوتی ہے، وہاں بعض بعض کے اقوال اور میں ہیں، مثلاً بعض استماع خطبہ، اور بعض دوبارہ شیخ کلام فی الصلوٰۃ اس کا نزول بتلاتے ہیں، سو بشرط انصاف ہمارا مطلب ہر طرح ثابت ہے، مگر آپ کو لکھا ہے کہ اس کے مخالف کفار ہیں، یہ قول تو بالکل ساقط اہل اعتبار سے، اور اس تاویل کو اور دہرانے بھی رکیک لکھا ہے۔

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ ”در صورت خطاب مومنین ربط آیات منحل ہو جائے گا خلاف

تدبر ہے، اکثر مفسرین نے اس کی تفصیل بیان کی ہے، اور ہر ذی فہم پر ظاہر ہے، تفسیر میں ملاحظہ فرمائیے، بلکہ خطاب الی الکفار قرار دینا بلا تاویل بعیدہ درست نہیں بیٹھا۔

ایسا ہی نعل کی خلاف یقین سمجھنا خلاف اقوال علماء ہے، اکثر علماء نے اس امر کی تصریح فرمادی ہے، اور سب جانتے ہیں کہ نعل وغیرہ کلام الہی میں مفید جزم ہوتا ہے، نعل کی وجہ دونوں آیتوں میں کسی طرح کا اختلاف نہیں آتا، معنی یہ ہوئے کہ :

”یہ کتاب مومنین کے لئے موجب بعیرت و ہدایت و رحمت ہے، سو اب سب مسلمانوں کو حکم ہوتا ہے کہ جب یہ کتاب بایں صفات موصوف ہے، تو تم ہوجو تمام سادک و صامت ہو کر اس کو سنو، تاکہ تم پر بھی نزول رحمت الہی ہو“

خیر اس بات کو مختصر کرتا ہوں، اور یہ عرض کرتا ہوں کہ اول آپ کے ذمہ یہ ضروری ہے کہ جمہور صحابہ و مفسرین کے خلاف جو آپ نے تفسیر فرمائی کسی طرح مقبول نہیں ہو سکتی، کیونکہ شان نزول محض امر نقلی ہے، پہلے آپ اس کو ثابت فرمائیے چنانچہ اور علماء نے بھی اس تفسیر پر بڑا اعتراض ہی کیا ہے، اس کے بعد پھر ان شار الشہد ہم بھی آپ کو بتلادیں گے کہ عمدہ معنی کون سے ہیں، اور مروج کون سے ؟

بہتان بندی | بعد ازیں مجتہد صاحب نے حسب العادت ایک تقریر اپنے فخر المجتہدین مجتہد محمد حسین صاحب کی ایک صفحہ پر نقل فرمائی ہے، خلاصہ اس کا یہ ہے کہ :

”مجتہد مذکور یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ سبھی حنفیہ جو حدیث شریف کو صحیح مان کر اور جرح و جرح

سے سالم جان کر اس کے مقابلہ میں قرآن کی آیت پڑھتے ہیں، بے شک یہی اعتقاد رکھتے ہیں

کہ آں حضرت نے اس آیت کے معنی نہیں سمجھے، ورنہ حدیث کے مقابلہ میں کبھی قرآن نہ

پڑھتے، بلکہ دونوں کو موافق کرتے، الی آخر الافتراء الصریح“

اقول : مجتہد صاحب ! آپ کے اس بہتان بندی کے جواب میں بمقتضائے ”کلون انداز را پاداش سنگ است“ ہم بھی کہتے ہیں کہ حضرات غیر مقلدین جو اپنے اجتہاد و نارسا کے بھروسے

لے بیان القرآن میں نعل کا ترجمہ ”عجب نہیں“ فرما کر لکھا ہے کہ ”شای محاورہ میں ”عجب نہیں“ کا لفظ وعدہ کے موقع میں بولا جاتا ہے“ (سورہ بقرہ آیہ ۱۲) ”تمام نسخوں میں اختلاف کی جگہ ”اختلاف“ ہے، تصحیح

ہم نے کی ہے“ ”دھیلا مارنے والے کی سزا پتھر ہے، اینٹ کا جواب پتھر !

آیت قرآنی و احادیث نبوی و اقوال صحابہ و مفسرین کو پس پشت ڈالتے ہیں، اور یہ بہانہ تحقیق، اکثر مواقع میں بلاوجہ وجہ احادیث نبوی کو ضعیف کہہ کر چھوڑ دیتے ہیں، اور نصوص قطعی الدلالة کی خلاف اقوال و مسلمات سلف ——— تخصیص کرتے ہیں، چنانچہ یہ تمام امور بہ نسبت مجتہد صاحب اسی دفعہ میں گزر چکے ہیں، تو ہم بھی کہتے ہیں کہ بے شک ان حضرات کا یہی عقیدہ ہے کہ ہماری رائے کے مقابلہ میں نہ نص قرآنی قابل اعتماد ہے، نہ احادیث نبوی، نہ اقوال صحابہ لائق تسلیم ہیں، نہ تفسیرات مفسرین، نعوذ باللہ من ذلك المجهل العظیم۔

کیا تطبیق و توفیق اسی کا نام ہے! | علاوہ ازیں آپ جو ارشاد کرتے ہیں کہ: ”احادیث نبوی و آیات قرآنی میں توافقی کرنا چاہئے،“ تو یہ تو فرمائیے!

کیا توفیق کے ہی معنی ہیں کہ بموجب حدیث محمد بن اسحق جس کی صحت میں بھی کلام ہے، نص قرآنی قطعی الدلالة کے حکم میں خلاف جہو تخصیص کا حکم لگا کر قرارت فاتحہ کو اس سے خارج کر دیا، اور خلاف ائمہ مجتہدین یہ فتویٰ دے بیٹھے کہ قرارت فاتحہ حکم وجوب استماع و انصات سے خارج ہے، صلوة جہری ہو یا ستری قرارت فاتحہ ہر حالت میں مقتدی کے ذمہ واجب ہے بطریق تام حکم وجوب استماع و انصات سے اعراض کر کے امام کے ساتھ ساتھ قرارت فاتحہ کو ادا کرنا چاہئے۔ اور ائمہ مجتہدین تو بموجب قرارت فاتحہ علی مقتدی کے علی العموم قائل ہی نہ تھے، البتہ حضرت امام شافعی رحمہ وجوب قرارت کے قائل تھے، مگر انھوں نے باوجود حکم وجوب قرارت کے ارشاد فَاَسْتَبْعَاوْهُ وَاَنْصَبُوْهُ کو بھی پیش نظر رکھا، اور امام کو حکم سکوت اور مقتدی کو حکم قرارت فرمایا، لیکن ہمارے مجتہد صاحبوں نے سب قصہ ہی اٹھا دیا، اور ایسی صورت نکالی کہ جو ائمہ اربعہ میں سے کسی کو نہ سوچھی تھی، اور غضب تو یہ ہے کہ پھر اس تخصیص ساقط الاعتبار، اور تفسیر دوران کار پر اس قدر ناز بے جا فرماتے ہیں کہ خدا کی پناہ! اور وافی مضمون مصرعہ مشہور:

چلے دلاور است دزدے کہ بکف جراح دارد

چشم حیا و انصاف کو بند کر کے ہم پر الزام مخالفت مفسرین لگانے کو مستعد ہوتے ہیں!! اور تطبیق بین النصوص کی خوبی میں کس کو کلام ہے؟ مگر آپ اور آپ کے فخر المجتہدین جو اس کا دعویٰ کرتے ہیں وہ محض غلط ہے، کائنات، آپ کے نزدیک شاید تطبیق نصوص اس

امکان نام ہے، کہ وجہ ہے وجہیں طرح بن پڑے ایک سند کو دوسری سند ترجیح دے کر ایک کو معمول، دوسری کو متروک کر دیا، چنانچہ مجتہد صاحب نے احادیث حکم قرارت و منع قرارت میں ہی طریقہ اختیار کیا ہے، گو یہ طریقہ بھی مجتہد صاحب کو ہی مخیر ہے، کما حقہ مفصلاً، اور جہاں اس طریقہ سے بھی کام نہ لگتا نہ دیکھا، تو پھر مبلغ معی آپ حضرات کا یہ ہے کہ بے سوچے سمجھے صاف حکم تخصیص نافذ ہو جاتا ہے، چنانچہ نصوص حکم قرارت اور آیت **فَاسْتَمِعُوا لِلَّهِ وَأَطِيعُوا أَمْرًا** اپنے ہی طریقہ استعمال کیلئے، مگر تمام اہل علم جانتے ہیں کہ ان دونوں امروں کو لفظ تطبیق و توفیق سے تعبیر کرنا بے جا ہے، سب کو معلوم ہے کہ توفیق و تطبیق اس کا نام ہے کہ دونوں حکموں میں مخالفت اور تعارض باقی نہ رہے، سو اگر آپ ان نصوص میں اس قسم کی کوئی بات نکالتے، تو پھر تخصیص حکم آیت و ترک احادیث منع قرارت کی نوبت ہی کیوں پیش آتی؟ مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ تطبیق کے معنی حقیقی بھی اب تلک ذہن خدام میں نہیں آئے!

ایک حکایت مجتہد صاحبوں کی اس تطبیق پر مجھ کو ایک حکایت یاد آئی، ایک زمانہ میں نیاز مند میرٹھ میں بوجہ طالب علمی مقیم تھا، ایک مدعی اجتہاد بھی — جیسے آج کل ہوتے ہیں — موجود تھے، ایک روز فرمانے لگے کہ ائمہ مجتہدین خواہ مخواہ بعض احادیث کو مخالف سمجھ کر ترک کر دیتے ہیں، دیکھئے! احادیث فوق السَّورہ ہاتھ باندھنے کو، اور تحت السَّورہ ہاتھ باندھنے کو ائمہ نے ترک کیا، بعض نے اول کو ترک کیا، اور بعض نے ثانی کو، حالانکہ تطبیق ممکن ہے، لوگوں نے عرض کیا کہ فرمائیے کہ تطبیق آپ نے کیا ایجاد فرمائی ہے؟ بڑے فخر سے ارشاد کیا کہ ایک ہاتھ فوق السَّورہ اور دوسرا ہاتھ تحت السَّورہ ہونا چاہئے، تاکہ عمل بالحدیثین ہو جائے، اور کسی حدیث کا ترک لازم نہ آئے۔

مگر ہاں ہمارے مجتہد صاحب کی تطبیق سے یہ تطبیق ایک وجہ سے اولیٰ ہے، کیونکہ یہ مصداق تطبیق تو ہے، گو جہالت کی تطبیق ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب تو عین تعارض کو لفظ تطبیق و توفیق سے تعبیر فرماتے ہیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب کا فہم واجتہاد کچھ اور بھی اعلیٰ ہے، کیوں نہ ہو! **ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ**!

تطبیق اس کو کہتے ہیں مجتہد صاحب! ذرا چشم انصاف کھول کر دیکھئے تطبیق اس کو کہتے ہیں جس طرح ہم نے اس دفعہ میں عرض کیا ہے، آپ نے تو حدیث **لَا خَلَاوَةَ لِمَنْ لَمْ يَخْلُ** اباً و القرآن کو احادیث منع قرارت کے معارض تعبیر کر ان احادیث

کے ترک و ضعت کا حکم لگا دیا، اور ہم نے پورے طور پر یہ امر ثابت کر دیا کہ یہ حدیث سرے سے احادیث منع کے معارض ہی نہیں، گو در صورت تسلیم تعارض بھی ہم نے جواب بیان کر دیئے ہیں۔ ہاں حدیث ثانی عبادہ بن صامت رضی اللہ عنہ روایت محمد بن اسحق مروی ہے گو بظاہر معارض ہے، مگر ہماری تقریر سے معلوم ہو گیا کہ فی الحقیقت وہ بھی معارض نہیں، کیونکہ تعارض حقیقی میں اتحاد زمانہ شرط ہے، اور ہم نے بشہادت اشارت حدیث، نصوص مذکورہ میں تقدم و تاخر ثابت کر دیا، چنانچہ مفصلاً گزر چکا ہے۔

اب فرمائیے! توفیق بین النصوص اس کا نام ہے کہ بعض کو معمول بہ ٹھہرایا اور بعض کو زبردستی تضعیف کر کے متروک فرمایا، یا اس کا نام ہے کہ ہر ایک حکم کا مطلب اصلی بتلا کر، یا تعیین زمانہ بتلا کر اپنے اپنے محل و وقت پر ایسا منطبق کر دیا کہ پھر آپس میں کسی قسم کی مزاحمت و مخالفت باقی نہ رہی، خدا کے لئے ذرا انصاف فرمائیے! اور اس افتراء صریح و دعوائے بے دلیل سے کچھ تو شرمائیے، اور آئندہ کو ان باتوں سے باز آئیے۔

قطعی کے مقابلہ میں ظنی پر عمل جائز نہیں | اور ایسے ہی آپ کا خفیہ کے اس قاعدہ کو واحد ظنی، اور قطعی کے مقابلہ میں ظنی پر عمل جائز نہیں، خیال نازیبا اور توہم بے جا ہے، اس کے جواب میں بے ساختہ کسی کا شعر زبان پر آتا ہے ۵

چشم بد اندیش کہ برگزیدہ باد عیب نماید ہر شے در نظر
حضرت! فرمائیے تو سہی اس مطلب میں کون سی بات آپ کے خیال کے بموجب غلط ہے؟ آپ کی رائے میں آیت قرآنی قطعی نہیں ہوتی؟ یا خبر واحد کے ظنی ہونے سے انکار ہے؟ یا عند التعارض حکم قطعی کو ظنی پر ترجیح دینا ممنوع ہے؟ حضرت! یہ امور تو ایسے بہرہی ہیں کہ کوئی مانع اس کا انکار نہیں کر سکتا، فضلاً عن العلماء والمجتہدین، مگر آپ نے اپنی عادت کے موافق دعوے ہی پر اکتفا کیا، اس قاعدہ کے بطلان کے لئے کوئی دلیل ارشاد نہ فرمائی۔

جمعہ فی القرئی کے مسئلہ سے اعراض | باقی آپ کا یہ ارشاد کہ: ”جہاں اس قاعدہ پر عمل کرنے سے اتباع

امام ہاتھ سے جاتا ہے، وہاں خفیہ اس قاعدہ کو ترک کر دیتے ہیں، اور مقابلہ آیت قرآنی وہاں حدیث غنی، بلکہ قول صحابی، بلکہ رائے فقیہ سے تشکیک کرتے ہیں چنانچہ آیت کریمہ اَذِیْنَ لِلصَّلٰوةِ یَوْمَ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا الِیْ ذِکْرِ اللّٰهِ وَذُکْرِ النَّبِیِّؐ بِاَوْجُوْدِکُمْ مَّرَافِقُ اس امر بردال ہے کہ صلوة جمعہ کے لئے بادشاہ یا شہر ہونے کی کچھ شرط نہیں، پھر خفیہ اس آیت کو نہیں مانتے، اور اس آیت کو مقابلہ ایک قول صحابی کے، بلکہ بقول ایک عالم مذہب حنفی کے ترک کر رہے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خفیہ پابند قاعدہ کے نہیں، بلکہ پابند تقلید امام ہیں۔ الی آخر ما قال۔

محض خیال خام ہے، یہ امر تو ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب کی اس تقریر طویل سے اس قاعدہ اصل پر تو کسی قسم کا اعتراض نہیں ہو سکتا، ہاں یہ شبہ قابل جواب ہے کہ خفیہ نے اس صورت خاص میں اس قاعدہ پر کیوں نہ عمل کیا؟

اجمالی جواب | سو اس شبہ کا جواب اجمالی تو یہی ہے کہ جن نام کے عالموں نے بدنام کنندہ کو نامے چن لئے

کو اتنی تیز نہ ہو کہ منکوحہ غیر، وغیرہ منکوحہ میں کیا فرق ہے؟ چنانچہ ناظرانِ اولہ کاملہ پر روشن ہے، وہ بے چارے استخراجِ جزئیات عن الکلیات اور تطابقِ کلیات علی الجزئیات بھلا کیا خاک سمجھیں گے اور چونکہ یہ بحث خلافِ مبحثِ اصلی ہے، اور ہمارے مجتہد صاحب بنظر غلط مبحثِ اس قسم کے زوائد کسی کسی کے کلام سے نقل کر کے طویل لا طائل کیا کرتے ہیں، تو اس وجہ سے اس کا جواب تفصیلی بیان کرنا امرِ زائد معلوم ہوتا ہے۔

تفصیلی جوابات | مگر بعض وجوہ سے مناسب ہے کہ کسی قدر جواب تفصیلی ہی اس شبہ کا بیان کیا جائے تو بہتر ہے، مجتہد صاحب نے شرائطِ جمعہ میں سے فقط دو شرطوں کی نسبت زبانِ درازی کی ہے یعنی سلطان و شہر کا ہونا، سو ہم بھی انہی دونوں کی نسبت کچھ جواب عرض کرتے ہیں:

① آیت جمعہ محل ہے، اخبارِ احاد سے تفسیر جائز ہے | اول جواب تو یہی ہے کہ مجتہد صاحب کو لازم ہے کہ پہلے تفسیر اجمالی و تنقیص

۱۵ چند نیک نام لوگوں کو بدنام کرنے والا ۱۲ ۱۵ دیکھئے تسہیلِ اولہ کاملہ ص ۱۳۳

۱۶ جزئیات کو کلیات سے نکالنا اور کلیات کو جزئیات پر منطبق کرنا ۱۲

مطلق کے معنی سمجھ کر، اور ان دونوں میں فرق نکال کر دیکھیں کہ آیت مذکورہ مطلق ہے یا مجمل؟ مطلق ہے تو ثابت کریں، اور مجمل ہے تو اخبارِ آحاد سے اس کی تفسیر میں دقت کیا ہے؟ بیانِ تفسیر، آیات کا اخبارِ آحاد سے بھی ہوتا ہے، کتبِ اصول میں دیکھ لیجئے، اور حرج یہی ہے کہ آیت جمعہ دربارہ شرائط مجمل ہے، چنانچہ آیاتِ صلوة و زکوٰۃ و حج وغیرہ اپنے شرائط و احکام و کیفیت اور وغیرہ میں مجمل ہیں، اور اکثر امور کی تفسیر اخبارِ آحاد سے معلوم ہوئی ہے، اسی طرح پر آیت ربوکی تفسیر بھی خبر واحد سے ثابت ہوئی ہے۔

۲) روایات مشہور ہیں، ان سے تمہیں تخصیص جائز ہے | جواب ثانی یہ ہے کہ جو احادیث مرفوعہ و موقوفہ دربارہ شرائط جمعہ

منقول ہوئی ہیں، اگرچہ باعتبار الفاظ کے آحاد ہیں، لیکن باعتبار معنی حدِ شہرت میں داخل ہیں، اور اس قسم کی احادیث سے اگر تخصیص آیاتِ قرآنی کی جائے کچھ حرج نہیں، سواب اگر آیت جمعہ کو مطلق بھی کہا جائے، اور پھر احادیث مشہورہ سے اس کی تخصیص مضطلمہ کی جائے تو پھر بھی کیا تردد ہے؟

اور یہ کہنا کہ: ”صرف ایک صحابی بلکہ ایک عالم حنفی کے قول سے استدلال کیا ہے“ محض تعصب یا جہالت ہے، دیکھئے ابن ابی شیبہ نے حضرت علی رضی عنہ سے روایت کی ہے، وہ فرماتے ہیں: لَا جُمُعَةَ وَلَا تَشْرِيقَ وَلَا صَلَوةَ فَطَرِ (جمعہ، ذکیرات) تشریق، عید الفطر کی نماز، اور وَلَا أَضْحٰی إِلَّا فِي مَصْرِ جَامِعٍ، اُمْدَانِيَّةِ عِدَالَتِی کی نماز جائز نہیں ہیں، مگر مصر جامع میں عظیمہ (مصنف ابن ابی شیبہ ص ۱۲) یا بڑے شہر میں

۱۔ ایک صحابی سے مراد حضرت خذیفہ رضی عنہ، جن کا ارشاد مُصَنَّفُ ابْنِ ابِي شَيْبَةَ میں ہے کہ لَيْسَ عَلَى أَهْلِ الْقُرَى جُمُعَةٌ، اِنْهَا الْجُمُعَةُ عَلَى أَهْلِ الْأَمْصَارِ، مِثْلَ الْمَدَائِنِ (اعلاء السنن ص ۳۳) اور ”ایک عالم حنفی“ سے مراد نابا حضرت ابراہیم غفرلہ ہیں، جو حضرت خذیفہ کے ارشاد کے راوی ہیں، حضرت ابراہیم غفرلہ امام ابو حنیفہ کے استاذ الاستاذ ہیں، امام اعظم کے استاذ تھاؤ بن ابی سلیمان ہیں، اور ان کے استاد حضرت ابراہیم غفرلہ ہیں، پس امام صاحب کے استاذ الاستاذ کو ”ایک عالم حنفی“ کہنا معلوم نہیں کس اعتبار سے ہے؟ ۲۔ مصر، شہر، جامع، اکٹھا کرنے والا، مصر جامع: وہ شہر جہاں مضافات کے لوگ اپنی ضروریات کے لئے جمع ہوتے ہیں، یا جہاں طرح طرح کے لوگ رہتے ہیں ۱۲

اور علامہ علی شریعہ میں اس کی نسبت لکھتے ہیں:

وَصَحَّحَهُ ابْنُ حَزْمٍ فِي الْمَحَلِّ،
وَرَوَى مَرْفُوعًا، وَهُوَ ضَعِيفٌ،
وَلَكِنِ الْمَوْقُوفُ فِي مِثْلِ هَذَا كَالْمَرْفُوعِ،
لِأَنَّهُ مِنْ شُرُوطِ الْعِبَادَةِ، وَهِيَ مِنْ
أَحْكَامِ الْوَضْعِ، وَلَا مَذْخَلَ
لِلرَّأْيِ فِيهَا، انْتَهَى
(کبیری ص ۵۲)

(ابن حزم نے "محلی" میں اس حدیث کو صحیح قرار دیا ہے، یہ روایت مرفوعاً بھی مروی ہے، مگر وہ ضعیف ہے، لیکن ایسے مسئلہ میں موقوف بھی حکماً مرفوع ہوتی ہے، کیونکہ یہ عبادت کی شرطوں کا مسئلہ ہے، اور شرط عبادت کا تعلق احکام وضعیہ سے ہے جس میں رائے کو کوئی دخل نہیں ہوتا پس یہ موقوف حدیث بھی مرفوع کے حکم میں ہوگی)

اور یہ بھی بیان کیا ہے:

وَهُوَ مَذْهَبُ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَحُذَيْفَةَ وَ
عَطَاءٍ وَالْحَسَنِ بْنِ أَبِي الْحَسَنِ وَالْخُثَعَنِيِّ وَجَاهِدٍ
وَأَبِي سِيرِينَ وَالثَّوْرِيِّ وَالْحَنَوِيَّ.

(یہی مذہب حضرت علی رضی اللہ عنہ حضرت حذیفہ، عطاء، حسن بن ابی الحسن، خثعمی، مجاہد، ابن سیرین، ثوری اور حنونی کا ہے)

اور کسی حدیث سے یہ بھی ثابت نہیں ہوتا کہ آپ نے قرئی (گادوں) میں صلوٰۃ جمعہ کی اجازت فرمائی ہو۔

عَلَى هَذَا الْقِيَاسِ سُلْطَانُ كِي نَسَبَتْ حَدِيثَ مَرْفُوعٍ وَأَنَارَ وَأَقْوَالَ سَلَفٍ وَارِدٍ هُوَ هُنَا:

قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: فَمَنْ
تَرَكَهَا وَلَهُ إِمَامٌ عَادِلٌ أَوْ جَائِزٌ
فَلَا جَمَعَ اللَّهُ شِمْلَهُ وَلَا بَارَكَ
لَهُ فِي أَمْرِهِ، إِلَى آخِرِ الْحَدِيثِ، هَذَا
ابْنُ مَاجَةَ، وَغَيْرُهُ.

(رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جو شخص کسی عادل یا ظالم خلیفہ کے ہوتے ہوئے بھی جمعہ کو کھڑے نہ ہو تو خدا کرے نہ اس کی پراگندگی کو جمعیت نصیب ہو، اور نہ اس کے کاروبار میں برکت ہو، ابن ماجہ وغیرہ نے اس حدیث کو نقل کیا ہے۔)

وَقَالَ الْحَسَنُ بْنُ أَبِي الْحَسَنِ الْبَصْرِيُّ:
إِسْرَافًا إِلَى السُّلْطَانِ، فَذَكَرَ مِنْهَا الْجَمْعَةَ،

اور حسن بن ابی الحسن بصری نے فرمایا کہ چار چیزیں سلطان سے متعلق ہیں، ان میں سے ایک جمعہ ہے، اور حبیب

۱۔ احکام شرعیہ سے تعلق رکھنے والے احکام کو، احکام وضعیہ کہتے ہیں، مثلاً حلال و حرام ہونا تو حکم شرعی ہے، اور کسی چیز کا حکمت و حرمت کے لئے سبب یا شرط ہونا حکم وضعی ہے ۱۲

بن ابی ثابت نے فرمایا کہ جمعہ امیر کے بغیر نہیں ہوتا
یہی امام اوزاعیؒ کا بھی قول ہے، ابن منذر نے کہا
کہ یہی سنت ہمیشہ سے جاری ہے کہ جو شخص جمعہ
قائم کرے وہ بادشاہ ہو یا اس کا نائب جس کو
جمعہ قائم کرنے کا حکم اس نے دیا ہے، اور حبشہ
نہ ہو تو ظہر کی نماز پڑھو

وقال حبيب بن أبي ثابت: لا تكون
الجمعة إلا باميرٍ، وهو قول الأوزاعي أيضًا.
وقال ابن المنذر: مَضَتْ السُّنَّةُ لِمَنْ الَّذِي
يُقِيمُ الْجُمُعَةَ السُّلْطَانُ أَوْ مَنْ بَعَثَهَا أَمْرًا.
فاذا لم يكن ذلك فصلوا الظهْر، كذا في
شرح المنية (كبرى ص ۵۹)

اس سے آگے چل کر فرماتے ہیں :

(سلف صالحین یعنی صحابہ اور ان کے بعد کے حضرات
کا یہی مسلک رہا ہے حتیٰ کہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ
نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے محاصرہ کے زمانہ میں
بھی حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی اجازت اور حکم سے ہی جمعہ
پڑھا تھا۔)

وعلى هذا كان السلف من الصحابة
ومن بعدهم، حتى ان علياً رضي الله
عنه انما جمع ايام محاصرة عثمان
رضي الله عنه بامره.

اس کے سوا اور بھی بعض احادیث و آثار شریفین کے اشبات پر دال ہیں،
مگر اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں، مجتہد صاحب کی دیانت داری اور راست بازی کے اظہار
کے لئے یہ بھی تھوڑی نہیں۔

جنگل میں جمعہ درست کیوں نہیں؟ | اب ہم مجتہد صاحب سے پوچھتے ہیں کہ جنگل و صحرا
میں جو جمعہ جہور کے نزدیک درست نہیں، آپ

کا اس میں کیا مذہب ہے؟ اگر تابع رائے جہور ہو، تو نص قرآنی میں اس تخصیص کی کیا وجہ؟ اور
اگر درست ہے، تو مخالفت جہور کا کیا جواب؟ بَيِّنُوا تَوَجُّروا

دروغ بے فروغ! | اور عبارت سابقہ میں آپ کا یہ فرمانا کہ ”آیت جمعہ صریح ہے اس میں
کہ جمعہ کے واسطے بادشاہ اور شہر و بازار ہونے کی کچھ شرط نہیں“ اس

سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر یہ مطلب ہے کہ آیت مذکورہ اس اشتراط و عدم اشتراط سے ساکت
ہے تو ہمارے مطلب کے مخالف نہیں، کما مقرر، اور اگر یہ مطلب ہے کہ آیت مذکورہ ان

۱۵۔ کیونکہ اس صورت میں آیت مجمل ہوگی، اور اس کی وضاحت حدیثوں سے ہو جائے گی ۱۲

تہذیبی عدم پر مبنی معنی وال ہے کہ یہ امور جمعہ کے لئے شرط نہیں، چنانچہ آپ کے ظاہر الفاظ سے یہ مفہوم ہوتا ہے، تو یہ محض آپ کا دروغ بے فروغ ہے۔ کما ہوا ملاحظہ۔

کل شرائط جمعہ آیت ہی سے مستفاد ہیں | اور اس آیت کے متعلق حضرت مولانا مولوی محمد قاسم رحمۃ اللہ علیہ کی ایک تحریر ہے،

جس میں اس امر کو خوب ثابت کر دیا ہے کہ جمعہ کی کل شرائط آیت مذکورہ ہی سے مستفاد ہوتی ہیں، اور سب شرائط کی طرف اسی آیت میں اشارہ ہے، سو اب تو قصہ بہت سہل ہو گیا، اور طاعین کو زبان درازی کا موقع کچھ بھی نہ رہا، مگر بوجہ عدم ضرورت و خوف طول ترک کرتا ہوں۔

صاف صاف بتائیے! | اب ہمارے مجتہد بے بدل اس جملہ معترضہ کے بعد پھر مدعاے اصلی کی طرف گریز کرتے ہیں اور فرماتے ہیں:

”قولہ: اور ہم ختمائے نہیں کہتے ہیں کہ جمعہ سکتا امام کا ضرور ہے، جیسے اور اقوال مختلفہ

نسبت قرار دیتے تھے، ایک قول یہ بھی ہے کہ وقت سکتا امام کے پڑھی جائے،

ہمارا ثبوت مطلب اس پر (موقوف) نہیں کہ ثبوت سکتا واسطے قرار دیتے تھے

حدیث صحیح سے کیا جائے، ہم یہ کہتے ہیں کہ کسی حال میں قرار دیتے تھے کہ نہ ہو، الخی الخی الخی

اقول بحولہ! جناب مجتہد صاحب! ذرا سنبھل کر گفتگو کیجئے، اور اٹ پھیر کی باتیں

نہ کیجئے، اور صاف صاف یہ فرمائیے کہ آپ سکتا کے قائل ہو یا نہیں؟ اگر سکتا کی قید

لگاتے ہو تو کس دلیل سے؟ اور اگر سکتہ وغیرہ ہر حالت میں قرار دے خلف الامام کی اجازت دیتے

ہو، اور نماز ستری و جہری کی بھی کچھ تخصیص نہیں فرماتے، چنانچہ الفاظ جناب کا یہی مطلب معلوم

ہوتا ہے، تو پھر نص قرآنی و حدیث مابلیٰ انازع و غیرہ نصوص کی مخالفت کے سوا، اس اعتراض

کا کیا جواب کہ یہ خلاف مجتہدین و محدثین ہے، مجتہدین کے خلاف ہونا تو ظاہر ہے، لہٰذا اربعہ

میں سے ————— کہ جن کے مذاہب میں بقول رئیس المجتہدین حق منحصر ہے —————

ایک کا مذہب بھی آپ کے موافق نہیں، اور محدثین کا مذہب اس بارے میں ترمذی شریف

میں ملاحظہ فرمایا لیجئے، وہ لکھتے ہیں کہ محدثین کے نزدیک حالت قرار دیتے امام میں مقتدی کو پڑھا

لے حضرت نانوتوی قدس سرہ کے شرائط جمعہ کے سلسلہ میں دو مکتوب ہیں، ایک فارسی میں، اور ایک اردو میں

یہ دونوں مکتوب فیوض قاسمیہ میں شامل ہیں، اور علامہ ”احکام جمعہ“ کے نام سے بھی طبع ہوئے ہیں ۱۲

نہ چاہئے، اب خوبی فہم و ذکاوت کی وجہ سے آیت قرآنی و احادیث نبویؐ میں تواجد و بندہ آپؐ
کیا ہی تھا، اقوال مجتہدین و محدثین سے بھی خدا کے فضل سے نجات مل گئی، کیا کہنے!! ع
ایں کار از تو آید و مرداں چنین کنند

معلوم ہے وعدہ کی حقیقت! آخر میں آپ کا یہ ارشاد کہ ”اثبات قرابت فاتحہ
کے لئے ہمارے پاس دلائل بہت ہیں، لیکن ان شاء اللہ

پھر دیکھا جائے گا“ ایسا ہے کہ جس کو دیکھ کر بے اختیار یہ زبان پر آتا ہے
ہم کو معلوم ہے وعدہ کی حقیقت لیکن دل کے خوش کرنے کو بے شک خیال اچھا ہے
وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَّشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ فقط .



تقلید شخصی کا وجوب ⑤

تقلید کے معنی اور دو غلط فہمیوں کا ازالہ ————— اولہ کا جواب اور اس کی تشریح ————— مصباح الاولہ اسم بامسمیٰ ہے ————— تقلید ائمہ اور آیات قرآنی ————— قرآن سے تقلید ائمہ کا ثبوت ————— فرقہ اہل حدیث کی حقیقت ————— بنائے تقلید ————— تقلید شخصی کا حکم ————— غیر مقلدین کا انوکھا انداز بحث ————— تقلید شخصی پر اعتراض کا جواب ————— ضرورت دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا ————— امور دینی میں احتیاط مستحسن ہے ————— مستحسن پر غیر مستحسن کی ترجیح ————— مؤید مدعا حوالجات ————— مولانا سید ندیر حسین صاحب محدث دہلوی رح کے مقدمات سہ کا جائزہ ————— مقدمات مخدوش، مدعی مشکوک ————— سلف میں جب تقلید نہیں تھی تو اب کیوں ضروری ہے؟ ————— تقلید شخصی سے متعلق مزید حوالجات ————— تقلید شخصی پر ایک عقلی اعتراض کے جوابات

۵

تقلید شخصی کا وجوب

تقلید باب تفعیل کا مصدر ہے، اس کے لغوی معنی ہیں: ہار پہنانا۔
 مَادَّةُ قِلَادَةٍ ہے، قِلَادَہ جب انسان کے گلے میں ہوتا ہے تو مَالَا اور ہار کہلاتا
 ہے، اور جانور کے گلے میں ہوتا ہے تو پٹہ کہلاتا ہے۔ اور اصطلاح میں
 تقلید کے معنی ہیں: کسی مجتہد کو اپنی عقیدت مندی کا ہار پہنانا، یعنی اس کا
 معتقد ہونا، اس کو اپنا بڑا بنانا، اور اس کی پیروی کرنا۔ اور تقلید
 شخصی کے معنی ہیں: ائمہ مجتہدین میں سے کسی معین امام کی پیروی کرنا اور
 دین کی نیئیں و تشریح میں اس پر مکمل اعتماد کرنا

ایک غلط فہمی عام طور پر تقلید کے معنی سمجھے جاتے ہیں اپنی گردن میں
 پٹہ ڈالنا، یعنی اپنی تکمیل دوسرے کے ہاتھ میں دیدینا،
 اور جہاں بھی وہ لے جائے اندھا بن کر پیچھے پیچھے چلتے رہنا، مگر جو لوگ
 عربی زبان کا علم رکھتے ہیں وہ جانتے ہیں کہ تقلید کے معنی غلط ہیں، کیونکہ تقلید
 میں قِلَادَہ اپنی گردن میں نہیں ڈالا جاتا، بلکہ دوسرے کی گردن میں ڈالا
 جاتا ہے، اور وہ بھی اپنی خوشی اور اختیار سے، کہا جاتا ہے: قَلَّدَ الْعَمَلُ اس کو
 کام سونپا، قَلَّدَ الْغَاضِي: حج بنایا۔ اگر تقلید کے معنی اپنی
 گردن میں پٹہ ڈالنا لئے جائیں گے تو لغت کے خلاف ہونے کے علاوہ
 مُقَلَّد (ہار پہنانے والا) اور مُقَلَّد (ہار پہننے والا) دونوں ایک ہو جائیں
 گے، وھو کما تری!

تقلید کے معنی میں پائی جانے والی یہ غلط فہمی اگر دور کر لی جائے تو تقلید کے سلسلہ میں پیدا ہونے والے بہت سے اشکالات خود بخود ختم ہو جائیں گے۔

ایک اور غلط فہمی اسی طرح احکام شرعیہ اور مسائل دینیہ کے سلسلہ میں ایک اور غلط فہمی یہ بھی پائی جاتی ہے کہ لوگ ہر حکم کے لئے قرآن و حدیث سے صریح دلیل طلب کرتے ہیں، حالانکہ یہ بات ممکن ہی نہیں، کیونکہ بہت سے احکام نصوص کے اشاروں سے دلالت سے اور اقتضائے ثابت ہوتے ہیں، اور بہت سے مسائل اجماع امت اور قیاس سے ثابت ہوتے ہیں، پس یہ بات کیسے ممکن ہے کہ ہر مسئلہ میں نص صریح پیش کی جائے؟

غیر مقتدہ علامہ محمد حسین صاحب لاہوری نے اسی غلط فہمی کی بنا پر، یادیدہ دلیری سے پانچواں سوال یہ کیا تھا کہ

”خامساً: آل حضرت (صلی اللہ علیہ وسلم) یا باری تعالیٰ کا کسی شخص پر، کسی امام کی، ائمہ اربعہ سے، تقلید کو واجب کرنا“

جواب میں حضرت قدس سرہ نے ادلہ کاملہ میں اُن سے ایسے دُوسلوں کے بارے میں جو تمام مسلمانوں میں متفق علیہ اور اعلیٰ بدیہیات میں سے ہیں، نص صریح طلب کی تھی، ایک قرآن شریف کا واجب الاتباع ہونا، دوسرا حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا، مگر ساتھ ہی یہ بھی ارشاد فرمایا تھا کہ آپ پہلا مسئلہ قرآن کریم سے ثابت نہ کریں، ورنہ دُور لازم آئے گا اور حدیث سے بھی ثابت نہ کریں، کیونکہ حدیثوں کا واجب الاتباع ہونا قرآن کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے، اسی طرح دوسرا مسئلہ بھی حدیثوں سے ثابت نہ کریں ورنہ دُور لازم آئے گا اور قرآن سے بھی ثابت نہ کریں، کیونکہ قرآن کا واجب الاتباع ہونا خبر رسول کے واجب الاتباع ہونے پر موقوف ہے، بلکہ

لے دُور نام ہے توقف الشی علی نفسہ کا یعنی ایک چیز کا وجود یا ثبوت اُسی پر موقوف ہو ۱۲

کے جس مؤرخ سے آپ سند وجوب اتباع نبوی و قرآنی لائیں گے، اسی مؤرخ سے ہم سند وجوب اتباع امام نکال کر دکھلا دیں گے۔

بالجملہ اعتراض سائل، دلیل مثبت وجوب کے منحصر فی النقص ہونے پر موقوف ہے، سوال سائل کو لازم ہے کہ اس مقدمہ موقوف علیہا کو ثابت کرے، اور وجوب اتباع قرآنی و نبوی کو جو سب کے نزدیک مسلم ہے، اور اس مقدمہ کے مسلم ہونے کی صورت میں گا و خورد ہوا جانا ہے، کوئی صورت بیان کرے، اس کے بعد ہم سے وجوب تقلید کے لئے نقص صریح طلب کرے انتہی خلاصہ السؤال والجواب۔

اولہ کے جواب کی تشریح اب اس پر ہمارے مجتہد محمد احسن صاحب اعطاءکم اللہ فہمًا! چشم بصیرت بند کر کے یہ اعتراض کرتے ہیں کہ سائل باوجودیکہ اہل اسلام میں سے ہے، پھر ہم سے وجوب اتباع کتاب و سنت کی دلیل خلاف دائرہ ظہر کیوں طلب کرتا ہے؟ حیف و حیف! ۱۰

گزار بشیطان زمین، عقل منعدم گرود بخود گمان نبرد ہیچ کس کہ نادانم جناب مجتہد صاحب! سائل تو بے شک اہل اسلام میں سے ہے، مگر اور کیا لکھوں؟ ۱۱ ہاں یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ اہل عقل میں سے نہیں ہیں، ورنہ ایسی بے ہودہ بات کبھی نہ فرماتے، دیکھئے! کتب اصول میں جو مناقضہ کی تعریف بیان کیا کرتے ہیں، بعینہ ہمارے اس استدلال پر صادق آتی ہے، چنانچہ نور الانوار میں جس کے حوالے آپ جا بجا نقل فرماتے ہیں — مناقضہ کی تعریف یہ لکھی ہے:

وہی تَخَلَّفَ الْحُكْمُ عَنِ الْوَصْفِ الَّذِي ادَّعَى كَوْنَهُ عَلَيْهِ (ص ۲۵۱) (مناقضہ: حکم کا اس علت سے پیچھے رہ جانا ہے جس کے علت ہونے کا استدلال دعویٰ کیا ہے)

لے مؤرخ: جگہ ۱۲، وطن ۱۲، گاؤں: بیل، گاؤں: ترجمہ: گائے کا کھایا ہوا، مطلب: تباہ، برباد، ضائع ۱۲، سوال وجواب کا خلاصہ پورا ہوا ۱۳، اللہ تعالیٰ ان کو سمجھ بوجھ عطا فرمائیں! ۱۴ افسوس نثر یا رافسوس ۱۴، اگر روئے زمین سے عقل نادر ہو جائے: تو قہری کوئی شخص اپنے بارے میں یہ گمان نہیں کرے گا کہ وہ نادان ہے ۱۵ مناقضہ یہ ثابت کرنے کا نام ہے کہ کسی نے جس چیز کو علت قرار دیا ہے، وہ چیز کسی جگہ موجود ہے، مگر حکم معنی معلول موجود نہیں ہے پس مسئلہ نے جس چیز کو علت قرار دیا ہے وہ علت نہیں ہے، مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ کا یہ فرمانا کہ وضو بھی تیمم کی طرح طہارت ہے، اس لئے وضو میں بھی تیمم کی طرح نیت ضروری ہے، اس پر معترض یہ اعتراض کر سکتا ہے کہ ناپاک کپڑے کا دھونا اور ناپاک بدن کا دھونا بھی طہارت ہے، مگر نیت ضروری نہیں ہے، یعنی مسئلہ کی بیان کردہ علت طہارت تو موجود ہے، مگر حکم یعنی نیت ضروری نہیں ہے ۱۶

تو چونکہ مجتہد العصر محمد حسین صاحب نے ہم سے دربارہ ثبوت وجوب تقلید نفس صریح قطعی الدلالت طلب فرمائی تھی، اور درپردہ ان کے کلام سے یہ نکلتا تھا کہ علت ثبوت وجوب جملہ احکام منہصر فی انفس الصریح ہے، اس لئے ہم نے اس کے جواب میں بطور مناقضہ یہ بیان کیا تھا کہ آپ کے سوال سے جس وصف کا علت ثبوت وجوب احکام ہونا مفہوم ہوتا ہے، وہ درحقیقت وجوب احکام کے لئے علت ہی نہیں، ورنہ ثبوت وجوب اتباع قرآنی و اتباع محمدی صلی اللہ علیہ وسلم کی پھر کوئی صورت نہیں، کیونکہ ان دونوں میں سے اگر ایک کو دوسرے کے ثبوت وجوب کے لئے علت کہا جائے گا، تو اس دوسرے کے ثبوت کی پھر کیا صورت ہوگی؟ ورنہ دوسری وجہ کو سر رکھنا پڑے گا، حالانکہ کلام اللہ اور ارشاد نبوی صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے، تو اب خواہ مخواہ مجتہد محمد حسین صاحب کو مقدمہ مذکورہ — یعنی دلیل مثبت احکام کے منہصر فی انفس ہونے — سے انکار کرنا پڑے گا، کیونکہ اگرچہ فہم سے بے بہرہ ہیں، مگر آخر اسلام سے تو علاقہ ہے! تو اب مجتہد صاحب جہاں سے وجوب اتباع نبوی و اتباع قرآنی کی سند لائیں گے، وہیں سے ہم وجوب اتباع امام کی سند نکال کر دکھلائیں گے۔

اب خدا کے لئے اہل فہم داد دیں کہ دلیل مذکور کس قدر درست و بلا غبار ہے! اور مناقضہ مستطوریں قدر موافق علم اصول و مطابق علم مناظرہ و قابل تسلیم بلا انکار ہے! مگر غضب ہے! کہ مولوی محمد احسن صاحب اب بھی اس مناقضہ کو خلاف دآپ مناظرہ فرماتے ہیں! — اور علم اصول اور فن مناظرہ ہی پر کیا موقوف ہے؟ یہ تو امر ایسا ظاہر و باہر ہے کہ عوام الناس بھی بکثرت اپنے روزمرہ میں استعمال کرتے ہیں۔ اور زیادہ تعجب کی بات یہ ہے کہ رئیس المجتہدین مولوی محمد حسین صاحب نے بھی اس مطلب صریح کو نہیں سمجھا، اور اپنے رسالہ ”اشاعت الشیخۃ“ میں بعینہ یہی اعتراض مذکور پیش کیا ہے۔

ہم حیران ہیں کہ ایسے ذہین کہ جو عبارت اردو کے سمجھنے سے بھی عاجز ہوں کس لیاقت اور حوصلے پر دعوئے اجتہاد کرتے ہیں! شہرت اجتہاد کل اتنی بات پر ہے کہ ایک نے غلط سمجھ

۱۵ وصف علت کا دوسرا نام ہے ۱۲ ۱۵ مسطور: مذکور، لکھا ہوا ۱۳ ۱۵ اعتراض مذکور یعنی

جو مصباح الادلہ میں کیا گیا ہے، اور جس کا جواب دیا جا رہا ہے ۱۲

جو سمجھ میں آیا لکھ دیا، دو چار کم نہیںوں نے بے سوچے سمجھے تقریظ لکھ دی، کسی نے بواسطہ اشتہار س کی تعریف کر دی، کوئی زبانی ثنا و ستائش کرنے کو مستعد ہو گیا، بس اب وہ تحریر آپ کے نزدیک لا جواب و بے نظیر ہو گئی!

خوبی اجتہاد | خیر یا میرا تو ہو چکا، اس کے بعد جو مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں، وہ تو ثبوت خوبی اجتہاد و ثبوت عظیمہ جناب کے لئے اور بھی حجت قوی اور بُرہان محکم ہے:

قولہ: اور اگر خدا خواستہ بنصیب اعدا وسائل غیر اہل اسلام میں سے ہے، تو یہ سوال کچھ مضائقہ نہیں، ہم ان شاء اللہ تعالیٰ اس قدر دلائل مطلوبہ پیش کر سکتے ہیں کہ مخالف، مصداق فِہْتِ الْکَذِبِ کُفْر کا ہو جائے سنیئے! کہ وجوب اتباع نبی کریم حکم قرآن شریف ہے، اور قرآن شریف کا وجوب اتباع اس حجت سے مُثَبَّت ہے کہ یہ بات تواتر ثابت ہے کہ جب نبی کریم نے دعوے وجوب اتباع قرآنی کیا، تو اس دعوے کی تصدیق کے واسطے یوں اظہارِ حجت کیا کہ **وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ**، **وَأَدْعُوا ضَعْفَاءَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**، **وَإِيضًا: فَلْيَاْتُوا بِالْحَدِيثِ مِثْلِهِ**، وغیر ذلک، اور اس کے ساتھ یہ بھی کہا کہ **لَیْسَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ**، **لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ**، **وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**، انتہی اس کے بعد مجتہد صاحب نے تخمیناً ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، مگر خلاصہ فقط یہ ہے کہ فصحاء عرب باوجود دعوئے فصاحت و ملاغت سب کے سب رل مل کر ایک چھوٹی سی سورت بھی ایسی نہ لاسکے، اور اس آسان طریقہ کو چھوڑ کر، ناچار قتل و قتل پر آمادہ ہوئے جس کی وجہ سے ان کے جان و مال بکثرت تلف ہو گئے، تو اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نظیر قرآنی مُنْجَرِح ہے،

لے پس تجرید کیا وہ کافر (اور کچھ جواب نہ بن آیا)۔ بقرہ آیہ ۱۲۵ ۱۳۵ ۱۴۵ ۱۵۵ ۱۶۵ ۱۷۵ ۱۸۵ ۱۹۵ ۲۰۵ ۲۱۵ ۲۲۵ ۲۳۵ ۲۴۵ ۲۵۵ ۲۶۵ ۲۷۵ ۲۸۵ ۲۹۵ ۳۰۵ ۳۱۵ ۳۲۵ ۳۳۵ ۳۴۵ ۳۵۵ ۳۶۵ ۳۷۵ ۳۸۵ ۳۹۵ ۴۰۵ ۴۱۵ ۴۲۵ ۴۳۵ ۴۴۵ ۴۵۵ ۴۶۵ ۴۷۵ ۴۸۵ ۴۹۵ ۵۰۵ ۵۱۵ ۵۲۵ ۵۳۵ ۵۴۵ ۵۵۵ ۵۶۵ ۵۷۵ ۵۸۵ ۵۹۵ ۶۰۵ ۶۱۵ ۶۲۵ ۶۳۵ ۶۴۵ ۶۵۵ ۶۶۵ ۶۷۵ ۶۸۵ ۶۹۵ ۷۰۵ ۷۱۵ ۷۲۵ ۷۳۵ ۷۴۵ ۷۵۵ ۷۶۵ ۷۷۵ ۷۸۵ ۷۹۵ ۸۰۵ ۸۱۵ ۸۲۵ ۸۳۵ ۸۴۵ ۸۵۵ ۸۶۵ ۸۷۵ ۸۸۵ ۸۹۵ ۹۰۵ ۹۱۵ ۹۲۵ ۹۳۵ ۹۴۵ ۹۵۵ ۹۶۵ ۹۷۵ ۹۸۵ ۹۹۵ ۱۰۰۵ ۱۰۱۵ ۱۰۲۵ ۱۰۳۵ ۱۰۴۵ ۱۰۵۵ ۱۰۶۵ ۱۰۷۵ ۱۰۸۵ ۱۰۹۵ ۱۱۰۵ ۱۱۱۵ ۱۱۲۵ ۱۱۳۵ ۱۱۴۵ ۱۱۵۵ ۱۱۶۵ ۱۱۷۵ ۱۱۸۵ ۱۱۹۵ ۱۲۰۵ ۱۲۱۵ ۱۲۲۵ ۱۲۳۵ ۱۲۴۵ ۱۲۵۵ ۱۲۶۵ ۱۲۷۵ ۱۲۸۵ ۱۲۹۵ ۱۳۰۵ ۱۳۱۵ ۱۳۲۵ ۱۳۳۵ ۱۳۴۵ ۱۳۵۵ ۱۳۶۵ ۱۳۷۵ ۱۳۸۵ ۱۳۹۵ ۱۴۰۵ ۱۴۱۵ ۱۴۲۵ ۱۴۳۵ ۱۴۴۵ ۱۴۵۵ ۱۴۶۵ ۱۴۷۵ ۱۴۸۵ ۱۴۹۵ ۱۵۰۵ ۱۵۱۵ ۱۵۲۵ ۱۵۳۵ ۱۵۴۵ ۱۵۵۵ ۱۵۶۵ ۱۵۷۵ ۱۵۸۵ ۱۵۹۵ ۱۶۰۵ ۱۶۱۵ ۱۶۲۵ ۱۶۳۵ ۱۶۴۵ ۱۶۵۵ ۱۶۶۵ ۱۶۷۵ ۱۶۸۵ ۱۶۹۵ ۱۷۰۵ ۱۷۱۵ ۱۷۲۵ ۱۷۳۵ ۱۷۴۵ ۱۷۵۵ ۱۷۶۵ ۱۷۷۵ ۱۷۸۵ ۱۷۹۵ ۱۸۰۵ ۱۸۱۵ ۱۸۲۵ ۱۸۳۵ ۱۸۴۵ ۱۸۵۵ ۱۸۶۵ ۱۸۷۵ ۱۸۸۵ ۱۸۹۵ ۱۹۰۵ ۱۹۱۵ ۱۹۲۵ ۱۹۳۵ ۱۹۴۵ ۱۹۵۵ ۱۹۶۵ ۱۹۷۵ ۱۹۸۵ ۱۹۹۵ ۲۰۰۵ ۲۰۱۵ ۲۰۲۵ ۲۰۳۵ ۲۰۴۵ ۲۰۵۵ ۲۰۶۵ ۲۰۷۵ ۲۰۸۵ ۲۰۹۵ ۲۱۰۵ ۲۱۱۵ ۲۱۲۵ ۲۱۳۵ ۲۱۴۵ ۲۱۵۵ ۲۱۶۵ ۲۱۷۵ ۲۱۸۵ ۲۱۹۵ ۲۲۰۵ ۲۲۱۵ ۲۲۲۵ ۲۲۳۵ ۲۲۴۵ ۲۲۵۵ ۲۲۶۵ ۲۲۷۵ ۲۲۸۵ ۲۲۹۵ ۲۳۰۵ ۲۳۱۵ ۲۳۲۵ ۲۳۳۵ ۲۳۴۵ ۲۳۵۵ ۲۳۶۵ ۲۳۷۵ ۲۳۸۵ ۲۳۹۵ ۲۴۰۵ ۲۴۱۵ ۲۴۲۵ ۲۴۳۵ ۲۴۴۵ ۲۴۵۵ ۲۴۶۵ ۲۴۷۵ ۲۴۸۵ ۲۴۹۵ ۲۵۰۵ ۲۵۱۵ ۲۵۲۵ ۲۵۳۵ ۲۵۴۵ ۲۵۵۵ ۲۵۶۵ ۲۵۷۵ ۲۵۸۵ ۲۵۹۵ ۲۶۰۵ ۲۶۱۵ ۲۶۲۵ ۲۶۳۵ ۲۶۴۵ ۲۶۵۵ ۲۶۶۵ ۲۶۷۵ ۲۶۸۵ ۲۶۹۵ ۲۷۰۵ ۲۷۱۵ ۲۷۲۵ ۲۷۳۵ ۲۷۴۵ ۲۷۵۵ ۲۷۶۵ ۲۷۷۵ ۲۷۸۵ ۲۷۹۵ ۲۸۰۵ ۲۸۱۵ ۲۸۲۵ ۲۸۳۵ ۲۸۴۵ ۲۸۵۵ ۲۸۶۵ ۲۸۷۵ ۲۸۸۵ ۲۸۹۵ ۲۹۰۵ ۲۹۱۵ ۲۹۲۵ ۲۹۳۵ ۲۹۴۵ ۲۹۵۵ ۲۹۶۵ ۲۹۷۵ ۲۹۸۵ ۲۹۹۵ ۳۰۰۵ ۳۰۱۵ ۳۰۲۵ ۳۰۳۵ ۳۰۴۵ ۳۰۵۵ ۳۰۶۵ ۳۰۷۵ ۳۰۸۵ ۳۰۹۵ ۳۱۰۵ ۳۱۱۵ ۳۱۲۵ ۳۱۳۵ ۳۱۴۵ ۳۱۵۵ ۳۱۶۵ ۳۱۷۵ ۳۱۸۵ ۳۱۹۵ ۳۲۰۵ ۳۲۱۵ ۳۲۲۵ ۳۲۳۵ ۳۲۴۵ ۳۲۵۵ ۳۲۶۵ ۳۲۷۵ ۳۲۸۵ ۳۲۹۵ ۳۳۰۵ ۳۳۱۵ ۳۳۲۵ ۳۳۳۵ ۳۳۴۵ ۳۳۵۵ ۳۳۶۵ ۳۳۷۵ ۳۳۸۵ ۳۳۹۵ ۳۴۰۵ ۳۴۱۵ ۳۴۲۵ ۳۴۳۵ ۳۴۴۵ ۳۴۵۵ ۳۴۶۵ ۳۴۷۵ ۳۴۸۵ ۳۴۹۵ ۳۵۰۵ ۳۵۱۵ ۳۵۲۵ ۳۵۳۵ ۳۵۴۵ ۳۵۵۵ ۳۵۶۵ ۳۵۷۵ ۳۵۸۵ ۳۵۹۵ ۳۶۰۵ ۳۶۱۵ ۳۶۲۵ ۳۶۳۵ ۳۶۴۵ ۳۶۵۵ ۳۶۶۵ ۳۶۷۵ ۳۶۸۵ ۳۶۹۵ ۳۷۰۵ ۳۷۱۵ ۳۷۲۵ ۳۷۳۵ ۳۷۴۵ ۳۷۵۵ ۳۷۶۵ ۳۷۷۵ ۳۷۸۵ ۳۷۹۵ ۳۸۰۵ ۳۸۱۵ ۳۸۲۵ ۳۸۳۵ ۳۸۴۵ ۳۸۵۵ ۳۸۶۵ ۳۸۷۵ ۳۸۸۵ ۳۸۹۵ ۳۹۰۵ ۳۹۱۵ ۳۹۲۵ ۳۹۳۵ ۳۹۴۵ ۳۹۵۵ ۳۹۶۵ ۳۹۷۵ ۳۹۸۵ ۳۹۹۵ ۴۰۰۵ ۴۰۱۵ ۴۰۲۵ ۴۰۳۵ ۴۰۴۵ ۴۰۵۵ ۴۰۶۵ ۴۰۷۵ ۴۰۸۵ ۴۰۹۵ ۴۱۰۵ ۴۱۱۵ ۴۱۲۵ ۴۱۳۵ ۴۱۴۵ ۴۱۵۵ ۴۱۶۵ ۴۱۷۵ ۴۱۸۵ ۴۱۹۵ ۴۲۰۵ ۴۲۱۵ ۴۲۲۵ ۴۲۳۵ ۴۲۴۵ ۴۲۵۵ ۴۲۶۵ ۴۲۷۵ ۴۲۸۵ ۴۲۹۵ ۴۳۰۵ ۴۳۱۵ ۴۳۲۵ ۴۳۳۵ ۴۳۴۵ ۴۳۵۵ ۴۳۶۵ ۴۳۷۵ ۴۳۸۵ ۴۳۹۵ ۴۴۰۵ ۴۴۱۵ ۴۴۲۵ ۴۴۳۵ ۴۴۴۵ ۴۴۵۵ ۴۴۶۵ ۴۴۷۵ ۴۴۸۵ ۴۴۹۵ ۴۵۰۵ ۴۵۱۵ ۴۵۲۵ ۴۵۳۵ ۴۵۴۵ ۴۵۵۵ ۴۵۶۵ ۴۵۷۵ ۴۵۸۵ ۴۵۹۵ ۴۶۰۵ ۴۶۱۵ ۴۶۲۵ ۴۶۳۵ ۴۶۴۵ ۴۶۵۵ ۴۶۶۵ ۴۶۷۵ ۴۶۸۵ ۴۶۹۵ ۴۷۰۵ ۴۷۱۵ ۴۷۲۵ ۴۷۳۵ ۴۷۴۵ ۴۷۵۵ ۴۷۶۵ ۴۷۷۵ ۴۷۸۵ ۴۷۹۵ ۴۸۰۵ ۴۸۱۵ ۴۸۲۵ ۴۸۳۵ ۴۸۴۵ ۴۸۵۵ ۴۸۶۵ ۴۸۷۵ ۴۸۸۵ ۴۸۹۵ ۴۹۰۵ ۴۹۱۵ ۴۹۲۵ ۴۹۳۵ ۴۹۴۵ ۴۹۵۵ ۴۹۶۵ ۴۹۷۵ ۴۹۸۵ ۴۹۹۵ ۵۰۰۵ ۵۰۱۵ ۵۰۲۵ ۵۰۳۵ ۵۰۴۵ ۵۰۵۵ ۵۰۶۵ ۵۰۷۵ ۵۰۸۵ ۵۰۹۵ ۵۱۰۵ ۵۱۱۵ ۵۱۲۵ ۵۱۳۵ ۵۱۴۵ ۵۱۵۵ ۵۱۶۵ ۵۱۷۵ ۵۱۸۵ ۵۱۹۵ ۵۲۰۵ ۵۲۱۵ ۵۲۲۵ ۵۲۳۵ ۵۲۴۵ ۵۲۵۵ ۵۲۶۵ ۵۲۷۵ ۵۲۸۵ ۵۲۹۵ ۵۳۰۵ ۵۳۱۵ ۵۳۲۵ ۵۳۳۵ ۵۳۴۵ ۵۳۵۵ ۵۳۶۵ ۵۳۷۵ ۵۳۸۵ ۵۳۹۵ ۵۴۰۵ ۵۴۱۵ ۵۴۲۵ ۵۴۳۵ ۵۴۴۵ ۵۴۵۵ ۵۴۶۵ ۵۴۷۵ ۵۴۸۵ ۵۴۹۵ ۵۵۰۵ ۵۵۱۵ ۵۵۲۵ ۵۵۳۵ ۵۵۴۵ ۵۵۵۵ ۵۵۶۵ ۵۵۷۵ ۵۵۸۵ ۵۵۹۵ ۵۶۰۵ ۵۶۱۵ ۵۶۲۵ ۵۶۳۵ ۵۶۴۵ ۵۶۵۵ ۵۶۶۵ ۵۶۷۵ ۵۶۸۵ ۵۶۹۵ ۵۷۰۵ ۵۷۱۵ ۵۷۲۵ ۵۷۳۵ ۵۷۴۵ ۵۷۵۵ ۵۷۶۵ ۵۷۷۵ ۵۷۸۵ ۵۷۹۵ ۵۸۰۵ ۵۸۱۵ ۵۸۲۵ ۵۸۳۵ ۵۸۴۵ ۵۸۵۵ ۵۸۶۵ ۵۸۷۵ ۵۸۸۵ ۵۸۹۵ ۵۹۰۵ ۵۹۱۵ ۵۹۲۵ ۵۹۳۵ ۵۹۴۵ ۵۹۵۵ ۵۹۶۵ ۵۹۷۵ ۵۹۸۵ ۵۹۹۵ ۶۰۰۵ ۶۰۱۵ ۶۰۲۵ ۶۰۳۵ ۶۰۴۵ ۶۰۵۵ ۶۰۶۵ ۶۰۷۵ ۶۰۸۵ ۶۰۹۵ ۶۱۰۵ ۶۱۱۵ ۶۱۲۵ ۶۱۳۵ ۶۱۴۵ ۶۱۵۵ ۶۱۶۵ ۶۱۷۵ ۶۱۸۵ ۶۱۹۵ ۶۲۰۵ ۶۲۱۵ ۶۲۲۵ ۶۲۳۵ ۶۲۴۵ ۶۲۵۵ ۶۲۶۵ ۶۲۷۵ ۶۲۸۵ ۶۲۹۵ ۶۳۰۵ ۶۳۱۵ ۶۳۲۵ ۶۳۳۵ ۶۳۴۵ ۶۳۵۵ ۶۳۶۵ ۶۳۷۵ ۶۳۸۵ ۶۳۹۵ ۶۴۰۵ ۶۴۱۵ ۶۴۲۵ ۶۴۳۵ ۶۴۴۵ ۶۴۵۵ ۶۴۶۵ ۶۴۷۵ ۶۴۸۵ ۶۴۹۵ ۶۵۰۵ ۶۵۱۵ ۶۵۲۵ ۶۵۳۵ ۶۵۴۵ ۶۵۵۵ ۶۵۶۵ ۶۵۷۵ ۶۵۸۵ ۶۵۹۵ ۶۶۰۵ ۶۶۱۵ ۶۶۲۵ ۶۶۳۵ ۶۶۴۵ ۶۶۵۵ ۶۶۶۵ ۶۶۷۵ ۶۶۸۵ ۶۶۹۵ ۶۷۰۵ ۶۷۱۵ ۶۷۲۵ ۶۷۳۵ ۶۷۴۵ ۶۷۵۵ ۶۷۶۵ ۶۷۷۵ ۶۷۸۵ ۶۷۹۵ ۶۸۰۵ ۶۸۱۵ ۶۸۲۵ ۶۸۳۵ ۶۸۴۵ ۶۸۵۵ ۶۸۶۵ ۶۸۷۵ ۶۸۸۵ ۶۸۹۵ ۶۹۰۵ ۶۹۱۵ ۶۹۲۵ ۶۹۳۵ ۶۹۴۵ ۶۹۵۵ ۶۹۶۵ ۶۹۷۵ ۶۹۸۵ ۶۹۹۵ ۷۰۰۵ ۷۰۱۵ ۷۰۲۵ ۷۰۳۵ ۷۰۴۵ ۷۰۵۵ ۷۰۶۵ ۷۰۷۵ ۷۰۸۵ ۷۰۹۵ ۷۱۰۵ ۷۱۱۵ ۷۱۲۵ ۷۱۳۵ ۷۱۴۵ ۷۱۵۵ ۷۱۶۵ ۷۱۷۵ ۷۱۸۵ ۷۱۹۵ ۷۲۰۵ ۷۲۱۵ ۷۲۲۵ ۷۲۳۵ ۷۲۴۵ ۷۲۵۵ ۷۲۶۵ ۷۲۷۵ ۷۲۸۵ ۷۲۹۵ ۷۳۰۵ ۷۳۱۵ ۷۳۲۵ ۷۳۳۵ ۷۳۴۵ ۷۳۵۵ ۷۳۶۵ ۷۳۷۵ ۷۳۸۵ ۷۳۹۵ ۷۴۰۵ ۷۴۱۵ ۷۴۲۵ ۷۴۳۵ ۷۴۴۵ ۷۴۵۵ ۷۴۶۵ ۷۴۷۵ ۷۴۸۵ ۷۴۹۵ ۷۵۰۵ ۷۵۱۵ ۷۵۲۵ ۷۵۳۵ ۷۵۴۵ ۷۵۵۵ ۷۵۶۵ ۷۵۷۵ ۷۵۸۵ ۷۵۹۵ ۷۶۰۵ ۷۶۱۵ ۷۶۲۵ ۷۶۳۵ ۷۶۴۵ ۷۶۵۵ ۷۶۶۵ ۷۶۷۵ ۷۶۸۵ ۷۶۹۵ ۷۷۰۵ ۷۷۱۵ ۷۷۲۵ ۷۷۳۵ ۷۷۴۵ ۷۷۵۵ ۷۷۶۵ ۷۷۷۵ ۷۷۸۵ ۷۷۹۵ ۷۸۰۵ ۷۸۱۵ ۷۸۲۵ ۷۸۳۵ ۷۸۴۵ ۷۸۵۵ ۷۸۶۵ ۷۸۷۵ ۷۸۸۵ ۷۸۹۵ ۷۹۰۵ ۷۹۱۵ ۷۹۲۵ ۷۹۳۵ ۷۹۴۵ ۷۹۵۵ ۷۹۶۵ ۷۹۷۵ ۷۹۸۵ ۷۹۹۵ ۸۰۰۵ ۸۰۱۵ ۸۰۲۵ ۸۰۳۵ ۸۰۴۵ ۸۰۵۵ ۸۰۶۵ ۸۰۷۵ ۸۰۸۵ ۸۰۹۵ ۸۱۰۵ ۸۱۱۵ ۸۱۲۵ ۸۱۳۵ ۸۱۴۵ ۸۱۵۵ ۸۱۶۵ ۸۱۷۵ ۸۱۸۵ ۸۱۹۵ ۸۲۰۵ ۸۲۱۵ ۸۲۲۵ ۸۲۳۵ ۸۲۴۵ ۸۲۵۵ ۸۲۶۵ ۸۲۷۵ ۸۲۸۵ ۸۲۹۵ ۸۳۰۵ ۸۳۱۵ ۸۳۲۵ ۸۳۳۵ ۸۳۴۵ ۸۳۵۵ ۸۳۶۵ ۸۳۷۵ ۸۳۸۵ ۸۳۹۵ ۸۴۰۵ ۸۴۱۵ ۸۴۲۵ ۸۴۳۵ ۸۴۴۵ ۸۴۵۵ ۸۴۶۵ ۸۴۷۵ ۸۴۸۵ ۸۴۹۵ ۸۵۰۵ ۸۵۱۵ ۸۵۲۵ ۸۵۳۵ ۸۵۴۵ ۸۵۵۵ ۸۵۶۵ ۸۵۷۵ ۸۵۸۵ ۸۵۹۵ ۸۶۰۵ ۸۶۱۵ ۸۶۲۵ ۸۶۳۵ ۸۶۴۵ ۸۶۵۵ ۸۶۶۵ ۸۶۷۵ ۸۶۸۵ ۸۶۹۵ ۸۷۰۵ ۸۷۱۵ ۸۷۲۵ ۸۷۳۵ ۸۷۴۵ ۸۷۵۵ ۸۷۶۵ ۸۷۷۵ ۸۷۸۵ ۸۷۹۵ ۸۸۰۵ ۸۸۱۵ ۸۸۲۵ ۸۸۳۵ ۸۸۴۵ ۸۸۵۵ ۸۸۶۵ ۸۸۷۵ ۸۸۸۵ ۸۸۹۵ ۸۹۰۵ ۸۹۱۵ ۸۹۲۵ ۸۹۳۵ ۸۹۴۵ ۸۹۵۵ ۸۹۶۵ ۸۹۷۵ ۸۹۸۵ ۸۹۹۵ ۹۰۰۵ ۹۰۱۵ ۹۰۲۵ ۹۰۳۵ ۹۰۴۵ ۹۰۵۵ ۹۰۶۵ ۹۰۷۵ ۹۰۸۵ ۹۰۹۵ ۹۱۰۵ ۹۱۱۵ ۹۱۲۵ ۹۱۳۵ ۹۱۴۵ ۹۱۵۵ ۹۱۶۵ ۹۱۷۵ ۹۱۸۵ ۹۱۹۵ ۹۲۰۵ ۹۲۱۵ ۹۲۲۵ ۹۲۳۵ ۹۲۴۵ ۹۲۵۵ ۹۲۶۵ ۹۲۷۵ ۹۲۸۵ ۹۲۹۵ ۹۳۰۵ ۹۳۱۵ ۹۳۲۵ ۹۳۳۵ ۹۳۴۵ ۹۳۵۵ ۹۳۶۵ ۹۳۷۵ ۹۳۸۵ ۹۳۹۵ ۹۴۰۵ ۹۴۱۵ ۹۴۲۵ ۹۴۳۵ ۹۴۴۵ ۹۴۵۵ ۹۴۶۵ ۹۴۷۵ ۹۴۸۵ ۹۴۹۵ ۹۵۰۵ ۹۵۱۵ ۹۵۲۵ ۹۵۳۵ ۹۵۴۵ ۹۵۵۵ ۹۵۶۵ ۹۵۷۵ ۹۵۸۵ ۹۵۹۵ ۹۶۰۵ ۹۶۱۵ ۹۶۲۵ ۹۶۳۵ ۹۶۴۵ ۹۶۵۵ ۹۶۶۵ ۹۶۷۵ ۹۶۸۵ ۹۶۹۵ ۹۷۰۵ ۹۷۱۵ ۹۷۲۵ ۹۷۳۵ ۹۷۴۵ ۹۷۵۵ ۹۷۶۵ ۹۷۷۵ ۹۷۸۵ ۹۷۹۵ ۹۸۰۵ ۹۸۱۵ ۹۸۲۵ ۹۸۳۵ ۹۸۴۵ ۹۸۵۵ ۹۸۶۵ ۹۸۷۵ ۹۸۸۵ ۹۸۹۵ ۹۹۰۵ ۹۹۱۵ ۹۹۲۵ ۹۹۳۵ ۹۹۴۵ ۹۹۵۵ ۹۹۶۵ ۹۹۷۵ ۹۹۸۵ ۹۹۹۵ ۱۰۰۰۵ ۱۰۰۱۵ ۱۰۰۲۵ ۱۰۰۳۵ ۱۰۰۴۵ ۱۰۰۵۵ ۱۰۰۶۵ ۱۰۰۷۵ ۱۰۰۸۵ ۱۰۰۹۵ ۱۰۱۰۵ ۱۰۱۱۵ ۱۰۱۲۵ ۱۰۱۳۵ ۱۰۱۴۵ ۱۰۱۵۵ ۱۰۱۶۵ ۱۰۱۷۵ ۱۰۱۸۵ ۱۰۱۹۵ ۱۰۲۰۵ ۱۰۲۱۵ ۱۰۲۲۵ ۱۰۲۳۵ ۱۰۲۴۵ ۱۰۲۵۵ ۱۰۲۶۵ ۱۰۲۷۵ ۱۰۲۸۵ ۱۰۲۹۵ ۱۰۳۰۵ ۱۰۳۱۵ ۱۰۳۲۵ ۱۰۳۳۵ ۱۰۳۴۵ ۱۰۳۵۵ ۱۰۳۶۵ ۱۰۳۷۵ ۱۰۳۸۵ ۱۰۳۹۵ ۱۰۴۰۵ ۱۰۴۱۵ ۱۰۴۲۵ ۱۰۴۳۵ ۱۰۴۴۵ ۱۰۴۵۵ ۱۰۴۶۵ ۱۰۴۷۵ ۱۰۴۸۵ ۱۰۴۹۵ ۱۰۵۰۵ ۱۰۵۱۵ ۱۰۵۲۵ ۱۰۵۳۵ ۱۰۵۴۵ ۱۰۵۵۵ ۱۰۵۶۵ ۱۰۵۷۵ ۱۰۵۸۵ ۱۰۵۹۵ ۱۰۶۰۵ ۱۰۶۱۵ ۱۰۶۲۵ ۱۰۶۳۵ ۱۰۶۴۵ ۱۰۶۵۵ ۱۰۶۶۵ ۱۰۶۷۵ ۱۰۶۸۵ ۱۰۶۹۵ ۱۰۷۰۵ ۱۰۷۱۵ ۱۰۷۲۵ ۱۰۷۳۵ ۱۰۷۴۵ ۱۰۷۵۵ ۱۰۷۶۵ ۱۰۷۷۵ ۱۰۷۸۵ ۱۰۷۹۵ ۱۰۸۰۵ ۱۰۸۱۵ ۱۰۸۲۵ ۱۰۸۳۵ ۱۰۸۴۵ ۱۰۸۵۵ ۱۰۸۶۵ ۱۰۸۷۵ ۱۰۸۸۵ ۱۰۸۹۵ ۱۰۹۰۵ ۱۰۹۱۵ ۱۰۹۲۵ ۱۰۹۳۵ ۱۰۹۴۵ ۱۰۹۵۵ ۱۰۹۶۵ ۱۰۹۷۵ ۱۰۹۸۵ ۱۰۹۹۵ ۱۱۰۰۵ ۱۱۰۱۵ ۱۱۰۲۵ ۱۱۰۳۵ ۱۱۰۴۵ ۱۱۰۵۵ ۱۱۰۶۵ ۱۱۰۷۵ ۱۱۰۸۵ ۱۱۰۹۵ ۱۱۱۰۵ ۱۱۱۱۵ ۱۱۱۲۵ ۱۱۱۳۵ ۱۱۱۴۵ ۱۱۱۵۵ ۱۱۱۶۵ ۱۱۱۷۵ ۱۱۱۸۵ ۱۱۱۹۵ ۱۱۲۰۵ ۱۱۲۱۵ ۱۱۲۲۵ ۱۱۲۳۵ ۱۱۲۴۵ ۱۱۲۵۵ ۱۱۲۶۵ ۱۱۲۷۵ ۱۱۲۸۵ ۱۱۲۹۵ ۱۱۳۰۵ ۱۱۳۱۵ ۱۱۳۲۵ ۱۱۳۳۵ ۱۱۳۴۵ ۱۱۳۵۵ ۱۱۳۶۵ ۱۱۳۷۵ ۱۱۳۸۵ ۱۱۳۹۵ ۱۱۴۰۵ ۱۱۴۱۵ ۱۱۴۲۵ ۱۱۴۳۵ ۱۱۴۴۵ ۱۱۴۵۵ ۱۱۴۶۵ ۱۱۴۷۵ ۱۱۴۸۵ ۱۱۴۹۵ ۱۱۵۰۵ ۱۱۵۱۵ ۱۱۵۲۵ ۱۱۵۳۵ ۱۱۵۴۵ ۱۱۵۵۵ ۱۱۵۶۵ ۱۱۵۷۵ ۱۱۵۸۵ ۱۱۵۹۵ ۱۱۶۰۵ ۱۱۶۱۵ ۱۱۶۲۵ ۱۱۶۳۵ ۱۱۶۴۵ ۱۱۶۵۵ ۱۱۶۶۵ ۱۱۶۷۵ ۱۱۶۸۵ ۱۱۶۹۵ ۱۱۷۰۵ ۱۱۷۱۵ ۱۱۷۲۵ ۱۱۷۳۵ ۱۱۷۴۵ ۱۱۷۵۵ ۱۱۷۶۵ ۱۱۷۷۵ ۱۱۷۸۵ ۱۱۷۹۵ ۱۱۸۰۵ ۱۱۸۱۵ ۱۱۸۲۵ ۱۱۸۳۵ ۱۱۸۴۵ ۱۱۸۵۵ ۱۱۸۶۵ ۱۱۸۷۵ ۱۱۸۸۵ ۱۱۸۹۵ ۱۱۹۰۵ ۱۱۹۱۵ ۱۱۹۲۵ ۱۱۹۳۵ ۱۱۹۴۵ ۱۱۹۵۵ ۱۱۹۶۵ ۱۱۹۷۵ ۱۱۹۸۵ ۱۱۹۹۵ ۱۲۰۰۵ ۱۲۰۱۵ ۱۲۰۲۵ ۱۲۰۳۵ ۱۲۰۴۵ ۱۲۰۵۵ ۱۲۰۶۵ ۱۲۰۷۵ ۱۲۰۸۵ ۱۲۰۹۵ ۱۲۱۰۵ ۱۲۱۱۵ ۱۲۱۲۵ ۱۲۱۳۵ ۱۲۱۴۵ ۱۲۱۵۵ ۱۲۱۶۵ ۱۲۱۷۵ ۱۲۱۸۵ ۱۲۱۹۵ ۱۲۲۰۵ ۱۲۲۱۵ ۱۲۲۲۵ ۱۲۲۳۵ ۱۲۲۴۵ ۱۲۲۵۵ ۱۲۲۶۵ ۱۲۲۷۵ ۱۲۲۸۵ ۱۲۲۹۵ ۱۲۳۰۵ ۱۲۳۱۵ ۱۲۳۲۵ ۱۲۳۳۵ ۱۲۳۴۵ ۱۲۳۵۵ ۱۲۳۶۵ ۱۲۳۷۵ ۱۲۳۸۵ ۱۲۳۹۵ ۱۲۴۰۵ ۱۲۴۱۵ ۱۲۴۲۵ ۱۲۴۳۵ ۱۲۴۴۵ ۱۲۴۵۵

_____ اس کے سوا حاشیہ بر مجتہد صاحب نے عبارت ”الفوز الکبیر“ و ترجمہ عبارت ”محاسن الاولیاء“ ثبوتِ اعجازِ قرآنی، و ثبوتِ حقیقتِ رسالتِ نبوی، مآبِ صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نقل فرمائی ہے

سوال دیگر، جواب دیگر | **اقول:** صاحبِ اذرا غور کا مقام ہے کہ مجتہدِ آخر الزماں کیسی مجنونانہ باتیں کرتے ہیں؟ عبارتِ مرقومہ بالا کے دیکھنے سے صاف ظاہر

ہے کہ مجتہد صاحب حسبِ عادت بے سمجھے جواب لکھنے کو تیار ہو گئے۔ ہ۔

بے سرو پا کیسے، سیدھی بات میں، کہنے لگے؟ ہم نہ کہتے تھے کہ حضرت مجتہد کہنے کو ہیں!!

کوئی مجتہد صاحب سے پوچھے کہ خلاصہ سوالِ ادلہ تو یہ ہے کہ کلام اللہ اور احکام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا واجب الاتباع ہونا کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے؟ یہ کس نے پوچھا تھا کہ قرآن کا کلام الہی اور مخیر ہونا، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نبی برحق ہونا کس دلیل سے ثابت ہوتا ہے؟ جو مجتہد صاحب بڑے طمطراق سے اس کے ثبوت کے درپے ہوئے، اہی حضرت! ہمارا تو یہ مطلب ہے کہ قرآن کو قرآن و مخیرہ مانا جائے، اور جناب رسالت مآب کو نبی برحق تسلیم کیا جائے، اور باوجود تسلیمِ اُمُرین پھر وجوبِ اتباع کی کیا صورت ہے؟ مگر آپ مطلب کو چھوڑ کر امرِ مسلم کو بلا ضرورت ثابت کرنے لگے، سو ہمارے سوال سے اس کو کیا مطلب؟ رسول دیگر جواب دیگر، اسی کا نام ہے۔

آدم بر سرِ مطلب | جناب مجتہد صاحب! آپ صاحبوں کے نزدیک اگر دلیلِ مثبتِ احکام، نصِ صریح ہی میں منحصر ہے، تو وجوبِ اتباعِ قرآنی و اتباعِ نبوی کے لئے _____ جن کا وجوبِ اتباع ہر کسی کے نزدیک مسلم ہے _____ نصِ صریح پیش کیجئے ورنہ اس قاعدہِ مختصرہ سے دست بردار ہو جائیے، اور آپ نے جس قدر آیات و روایات کتبِ اپنی کم فہمی سے نقل فرمائی ہیں وہ اُس کے روبرو پیش کیجئے جو قرآن کے کلامِ الہی ہونے کا، اور حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا ثبوت آپ سے طلب کرے۔

مقامِ ہجرت ہے کہ مجتہد صاحب باوجود دعوئے علم و اجتہاد یوں فرماتے ہیں کہ:

”قرآن شریف کا وجوبِ اتباع اس حجت سے مثبت ہے کہ یہ بات تو اتر ثابت ہے کہ جب نبی کریم نے دعوئے وجوبِ اتباعِ قرآن کیا تو اس دعوئے کی تصدیق کے واسطیوں انہلاد حجت کیا، وَاِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا الْآيَةَ“

لے مختصرہ: خود ساختہ، گڑھا ہوا ۱۲

کامل ہے کہ مولوی محمد احسن صاحب کی اکثر تفاریر دیکھ کر ادلہ کاملہ کی خوبی کے اور زیادہ معتقد ہو جائیں گے، اور اگر کسی صاحب کو کچھ تردد ہو تو اسی دفعہ کو بطور نمونہ ملاحظہ فرمادیں کہ کسی تفاریر لاطائل سے اور اراق سیاہ کئے ہیں، اور باوجود وضوح، عبارت اردو کا بھی مطلب نہیں سمجھے اور استدلال تو ایسا نوڑ علیٰ نور بیان فرمایا ہے کہ کیا کہنے؟! :

مصباح الاولہ اسم با مشمی ہم کو تو اول اس کتاب کا نام مصباح الاولہ دیکھ کر بہت تعجب ہوا تھا، کہ مجتہد صاحب نے باوجود دیکھ اپنے نزدیک

اطلال ادلہ کیا ہے، پھر اس کا نام مصباح الاولہ رکھنا مصداق، نیک مشہور رد برعکس نہند نام رنگی کا فور، نہیں تو کیا ہے؟ مگر یوں سمجھتے تھے کہ کسی کتاب کا اس کے مناسب نام رکھنا بدون فہم و عقل دشوار ہے، تو جیسے مجتہد صاحب نے اپنے رسالہ میں مضامین دور از عقل بیان کئے ہیں، ایسے ہی نام بھی بے سوچے سمجھے جو زبان پر آیا رکھ دیا ہوگا، ہاں اب بعض بعض تفاریر دیکھنے سے سمجھ میں آیا کہ یہ کتاب بے شک اسم با مشمی ہے، کیونکہ اکثر امور مذکورہ ادلہ کی راستی و حقانیت، رسالہ مذکورہ کی وجہ سے اہل فہم کو اور زیادہ واضح اور روشن ہو گئی، اسی لئے اس کا نام مصباح الاولہ رکھنا بہت مناسب ہے۔

شیوہ جاہلان پڑ اس بد فہمی کے نشہ میں ہمارے علامہ زمن مولوی محمد احسن صاحب جس کو چاہتے ہیں دائرہ اسلام سے خارج کرنے کو مستعد ہو جاتے ہیں جس پر چاہتے ہیں آیات نازلہ فی شان الکفار کو بزعم خود مطابق کر کے فوارہ لعنت کی طرح برسنے لگتے ہیں مجتہد صاحب! صمیم عرض کرتا ہوں، ہم تو اس قسم کے کلمات کو شیوہ جاہلان بد زبان سمجھتے ہیں، سو ہم تو نہیں مگر ہاں اگر کوئی آپ ہی جیسا مہذب و ظریف بمقتضائے ”کلوعخ انداز پاداش سنگ است“ آپ کو مصداق ”وَاللّٰهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ“ بتلانے لگے، اور اس دعوے کے ثبوت کے لئے آپ کی وہ عبارات پیش کرنے لگے جن سے بد اہل یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپ صاف صاف مطلب اردو سمجھنے سے بھی عاجز ہیں، چنانچہ اس دفعہ میں بھی یہی قصہ ہے تو

لے لوگ اٹھا جشی دالے) کا نام کا فور رکھتے ہیں۔۔۔۔۔ پیش اس چیز کی نسبت بولتے ہیں جس میں وہ مصنف نہ پائی جائے جس سے وہ منسوب ہے ۱۱ لے وہ آیتیں جو کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہیں ۱۲ لے وہ جہلا دانے والے کی سزا پتھر ہے یعنی اینٹ کا جواب پتھر ۱۳ لے اللہ تعالیٰ نا انصافی کرنے والوں کو راہ راست نہیں دکھاتے ۱۴

فرمائیے تو سہی اس کا جواب کیا عنایت کرو گے؟

لعنت بر ظریف! پھر طرہ سب پر یہ ہے کہ مجتہد صاحب بے بدل جناب مولوی عبد اللہ صاحب تقریر رسالہ مذکورہ میں، اور مولوی محمد حسین صاحب اپنے اشتہار میں

اس قسم کے کلمات کو کلام ظرافت آمیز بیان فرماتے ہیں، بلکہ مولوی محمد حسین صاحب نے تو یوں لکھا ہے کہ ”طرز ظرافت مہذبانہ سیکھنا ہو تو اس رسالہ سے سیکھ لے“ نَعُوذُ بِاللّٰهِ مِنْ سَوَاءِ الْقَلَمِ.

صاحبو! اگر ظرافت مہذبانہ، یعنی اہل اسلام ہی کا نام ہے، تو جملہ حضرات روافض، مجتہد صاحب سے بھی زیادہ ظریف و مہذب ہیں، اور تمام رند بازاری جن کو بُرا بھلا کہنے اور سننے کی کچھ پروا نہ ہو، اعلیٰ درجے کے ظریف ہونے چاہئیں، مجتہد صاحب! اہل فہم سلیم تو آپ کی اس ظرافت کے صلہ میں ان اشارہ اللہ ہی مصرعہ نذر کریں گے

گر ظریف اینست لعنت بر ظریف!

آخر کو مجتہد تھے، ظرافت کے معنی بھی وہ ایجاد کئے کہ آج تلک کسی کو نہ سوچے ہوں گے

مَرْحُومًا ظرافت مہذبانہ اسی کا نام ہے!، یہ شعر آپ کی ہی شان میں معلوم ہوتا ہے

در سخن چوں بظرافت آمیخت از زبانش گہر بے حد ریخت

فہم مَن دُھم! اور یہیں پر کیا موقوف ہے، بہت جگہ آپ نے اسی قسم کی ظرافت کا

استعمال کیا ہے، بلکہ مبلغ ظرافت جناب فقط امر مذکور ہی ہے، اور آپ کے راس رئیس

مجتہد محمد حسین صاحب کے یہاں بھی مومنین کی شان میں اس قسم کے کلمات لکھنے کا بہت

اتزام ہے، کسی کو شبہ نہ ہو تو ”اشاعت السنۃ“ کے ان پرچوں کو دیکھ لے جو مولوی محمد حسین نے

بنام نہاد جو آپ اولہ طبع کئے ہیں، کہ اولہ کی تو ایک بات کا بھی جواب نہیں، ہاں کلمات تفسیق

و تکفیر مقابلین کی شان میں اس قدر ہیں کہ تبرا گویوں کا شاگردِ رشید تو کیا مقتدا اور پیشوا کہئے

تو بجا ہے! اور ہم کو دیکھئے کہ باوجود ان سب باتوں کے ہم اب بھی ان کو بلفظ عالم و مجتہد

وغیرہ ہی یاد کرتے ہیں، کیونکہ ہم نے تو اس کا اتزام کر رکھا ہے کہ گو آپ صاحب کیسی ہی

بذر بانی سے پیش آئیں، مگر ہم ان اشارہ اللہ کلماتِ موحہم تکفیر و تفسیق ہرگز آپ کی شان میں

لے بد فہمی سے اللہ کی پناہ! ۱۲۔ اگر بذلہ نسخہ یہ شخص ہے تو لعنت خوش طبعی کی باتیں کرنے والے پر ۱۲۔ اٹھ بات

کرتے کرتے جب اس نے خوش طبعی شروع کر دی تو اس کی زبان سے بے حد مونی بھرنے لگے! ۱۳۔ سمجھ لیا جس نے سمجھ لیا! ۱۳۔

نہ کہیں گے، بلکہ اور انہا آپ کے اسلام کا ہی اظہار کریں گے، وَلَنِعْمَ مَا قِيلَ ۝

(۱) اگر تو بخاندی مرا کا فرغے نیست چزارع کذب را بنود فروغے

(۲) مسلمانے بگویم در جوابش دہم شیرت بجائے ترش دوغے

(۳) اگر خود مومن فیہا، وگرنہ دروغے را جزا باشد دروغے

ہاں جب آپ بے سوچے سمجھے اعتراضات پیش کرنے لگتے ہیں، تو آپ کے اظہار فہم و فہمی اجتہاد کے لئے ہم بھی آپ کے علم و اجتہاد کے باب میں حسب موقع کچھ عرض کر جاتے ہیں، یہ نہیں کہ آپ کی طرح جواب معقول تو ندارد، اور انہا کا فروغ فاسق کہنے کو آمادہ ہو جائیں۔

قولہ: اور جب معجزہ ہونا قرآن شریف کا ثابت و متحقق ہوا، تو اتباع قرآن مجید و نبی الرحمتہ بھی واجب ہو گیا، کیونکہ قرآن شریف از اول تا آخر اتباع نبی کریم ص کی طرف دعوت کرتا ہے، اور اپنی پیروی کی طرف بلاتا ہے، اور تقلید کا جا بجا رد کرتا ہے، اگر آیات قرآنیہ رو تقلید میں لکھی جائیں تو ایک دفتر دیگر تیار ہو، انتہی۔

صاحب مصباح کی اُٹلی | اقول: جناب مجتہد صاحب! اس قدر بے سرو پا باتیں نہ کیجئے، بڑے عار کی بات ہے! کہ تمام ناظرین کلام جناب یہ

۱۷ اور کتنی بھی بات ہے جو کہی گئی ہے ۱۲ ۱۷ (۱) اگر آپ مجھے کافر کہیں گے تو کوئی غم نہیں ہے: جھوٹا چاروغ در کتب میں ملتا (۲) میں اس کے جواب میں آپ کو مسلمان ہی کہوں گا: میں آپ کو کھٹی دی کی جگہ میںھا دودھ دوں گا

(۳) اگر آپ مومن ہیں تو بہت اچھا! ورنہ جھوٹ کی سزا تو جھوٹ ہی ہوتی ہے ۱۲

۱۷ اُٹلی: بے جوڑ باتوں کو جوڑنا — امیر خسرو رحمہ اللہ کی اُٹلیاں مشہور ہیں، مثلاً ایک کنویں پر چار پنہاریاں پانی بھر رہی تھیں، امیر خسرو کو جو اس راستہ سے گذر رہے تھے، چلتے چلتے پیاس لگی، کنویں پر جا کر ایک سے پانی مانگا، ان میں سے ایک انھیں پہچانتی تھی، اس نے اوروں سے کہا: دیکھو! یہی کھسرو ہے، ایک بولی: کیا تو وہی کھسرو ہے جس کے سب گیت گاتے ہیں، اور پہیلیاں، مکر نیاں اور اُٹلی سنستے ہیں؟ خسرو نے کہا: ہاں! بولی: میں اُٹلی سنناؤ، خسرو نے چاروں لڑکیوں سے ایک ایک لفظ بولنے کو کہا، ایک نے کہا: کھیر، دوسری نے کہا: چرّخہ، تیسری نے کہا: ڈھول، چوتھی نے کہا: گٹا، خسرو نے کہا: پانی تو ملاؤ، پھر اُٹلی سنناؤ گا، سب بولیں: جب تک اُٹلی نہیں سنناؤ گے پانی نہیں پلائیں گے، امیر خسرو نے اُٹلی سنائی:

کھیر لپکا نہ جتن سے چرّخہ دیا جلا پڑ آیا کٹا کھا گیا تو بیٹھی ڈھول بجا لایا پانی پلا ۱۲

کہیں گے کہ علامہ زرن مولوی محمد احسن صاحب ایسے شخص کے مقابل میں کہ جس کے طالب علم ہونے کے خود مختار ہیں، باوجود دعویٰ اجتہاد ایسے کلمات لایعنی ارشاد فرماتے ہیں، کہ جن کے سننے سے حضرت امیر خسرو کی ائمہ بھی بیچ معلوم ہوتی ہے۔
سنئے! کلام اللہ کا معجزہ ہونا مسلم، اور قرآن کا وجوب اتباع نبوی و وجوب اتباع قرآنی کی طرف بلانا بھی درست، مگر اول تو یہ فرمائیے کہ جو چیز معجزہ ہو، اس کے واجبہ الاتباع ہونے کے ثبوت کے لئے کون سی نص صریح قطعی الدلالتہ موجود ہے؟ دوسرے یہ کہ جن نصوص سے وجوب اتباع نبوی و وجوب اتباع قرآنی ثابت ہوتا ہے، خود ان نصوص کے واجب الاتباع ہونے کی کیا دلیل؟ حضور کے مشرب کے موافق تو جملہ اولیٰ اثباتہ احکام، منصرف فی النص ہونے چاہئیں، تو اس قاعدہ کے موافق نصوص مذکورہ کے واجب الاتباع ہونے کے لئے بھی کوئی نص صریح قطعی الدلالتہ ہونی چاہئے۔

حضرت مجتہد صاحب! یہ وہ استدلال نہیں کہ آپ کی ایسی بے سرو پا تقاضیر سے باطل ہو جائے، بدون اس کے کہ آپ اولیٰ اثباتہ احکام کے منحصر فی النص ہونے سے دست بردار ہوں اس کا جواب ممکن ہی نہیں، وهو المطلوب! ہاں بے سمجھے جو چاہئے جواب لکھنے لگئے، یوں تو بعض جہاں نے بعض آیات قرآنی کا بھی جواب لکھا ہے، مگر نظر اہر ہے کہ اس قسم کے جوابوں سے تو اہل عقل کی نظریں اصل اور بھی قوی و مستحکم ہو جاتی ہے، اور نہ بھائے اس کے کہ اصل میں کسی قسم کا ضعف و خرابی آئے، خود جواب کا لایعنی ہونا اور عجیب کی کم فہمی سب کے نزدیک ظاہر ہوتی ہے۔

تقلید ائمہ اور آیات قرآنی

غیر مقلد حضرات رو تقلید میں چند آیات قرآنی پیش کیا کرتے ہیں، مثلاً:
(۱) اَتَّبِعُوا مَا اُنْزِلَ اِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ (۱) تم لوگ اس (دین) کا اتباع کرو جو تمہارے

۱۔ احکام ثابت کرنے والے تمام دلائل نص میں منحصر ہونے چاہئیں ۱۲۔ یعنی اولیٰ اثباتہ کا ملکہ استدلال ۱۳

۱۴۔ یہ آیتیں صاحب مصباح نے تقلید ائمہ کی تردید میں لکھی ہیں ۱۵

وَلَا تَسْبِعُوا مِنْ دُونِهِ اَوْ لِيَاءَ

(اعراف ای۳)

(۲) رَاتَّخَذُوا اَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ
اَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ .

(توبہ ای۱۱)

(۳) وَاِذْ اَقِيلَ لَهُمْ اَنْتَبِعُوا مَا
اَنْزَلَ اللَّهُ ، قَالُوا : بَلْ نَنْتَبِعُ
مَا آَلَفَيْنَا عَلَيْهِ اَبَاكُنَا .

(بقدرہ ای۱۸)

(۴) فَاِنْ سَاَدَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَاِذُّوهُ
اِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ .

(نساء ای۵۹)

(۵) مَا اَنَّا كَلِمُ الرَّسُولِ فُتُّوْهُ وَمَا
نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاتَّهَوُا (حضر آیت)

پاس تمہارے رب کی طرف سے آیا ہے، اور
خدا کو چھوڑ کر دوسرے رفیقوں کا اتباع مت کرو
(۲) انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور
مشائخ کو رب بنالیا ہے (یعنی تحلیل و تحلیہ
میں ان کی اطاعت مثل اطاعت خدا کرتے ہیں)
(۳) اور جب کوئی ان لوگوں سے کہتا ہے کہ
اللہ تعالیٰ نے جو حکم بھیجا ہے اس پر چلو، تو کہتے
ہیں کہ (نہیں) بلکہ ہم تو اسی طریقہ پر چلیں گے
جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا ہے۔

(۴) پھر اگر کسی امر میں تم باہم اختلاف کرنے
لگو، تو اس امر کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر دیا کرو، اگر تم اللہ
تعالیٰ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتے ہو۔

(۵) اور رسول اللہ تم کو جو کچھ دیں وہ لے لیا
کرو، اور جس چیز سے تم کو روکیں رک جایا کرو
آیات مذکورہ سے غیر مقلدین کے استدلال کا حضرت قدس سرہ جواب
دیتے ہیں کہ:

یہ آیتیں تقلیدِ ائمہ سے متعلق نہیں | باقی آپ کا یہ ارشاد کہ ”آیات قرآنی ردِ تقلید میں

بکثرت موجود ہیں، اور آپ نے چند آیتیں بزرگم خود
منفیدہ مباحثہ کر نقل بھی فرمائی ہیں، آپ کی کم فہمی کا نتیجہ ہیں، بروئے النصف ان آیات کو تقلید
متنازع فیہ سے کچھ علاقہ نہیں، جس قدر آیات آپ نے نقل فرمائی ہیں سب کا ماحصل یہ ہے کہ:
”غلافِ علمِ خداوندی و ارشادِ نبوی صلی اللہ علیہ وسلم عمل کرنا ممنوع ہے، اور سوا سے

خدا اوروں کو اپنا ولی و حاکم بنانا حرام قطعی ہے۔

سویہ بات تو جملہ اہل اسلام، متقلدین و غیر متقلدین کے نزدیک مسلم ہے، اس کا منکر ہی کون ہے جو آپ بطور الزام ان آیات کو پیش کرنے لگے؟ ہر ادنیٰ و اعلیٰ جانتا ہے کہ اتباعِ حکمِ غیرِ خدا کے ممنوع و حرام و کفر ہونے کے یہ معنی ہیں کہ علی سبیل الاستقلال ان کو حاکم سمجھا جائے، اور ان کے احکام کو احکامِ مستقلہ سمجھ کر واجبِ اتباع مانا جائے، سو اس طرح پر اور تو درکنار خود انبیائے کرام علیہم السلام کا اتباع بھی ممنوع ہے، کیونکہ حسبِ ارشادِ اِنَّا نَحْكُمُ بِاللّٰهِ انبیاء، علیہم السلام کا اتباع بھی فقط اسی نظر سے ضروری ہے کہ اُن کا حکم بعینہ حکمِ خداوندی ہوتا ہے، یہ نہیں ہوتا کہ انبیائے کرام علیہم السلام کو حاکمِ مستقل ایسا سمجھا جاتا ہے، کہ اُن کا حکم مستفاد عنِ الغیر نہیں ہوتا، اور بفرضِ محال اگر انبیاء علیہم السلام خلافِ حکمِ خداوندی ہی نمودِ بانہٴ رشا کرنے لگیں تو جب بھی وہ واجبِ اطاعت ہوں گے۔

قرآن سے تطہیدِ ائمہ کا ثبوت اب اس سے صاف ظاہر ہے کہ فی الحقیقت حکمِ تو حاکمِ خداوندی ہے، اور منصبِ حکومت سوائے خداوند جل و علی ثانی فی الحقیقت کسی کو میسر نہیں، اور منصبِ حکومت انبیائے کرام علیہم السلام و امام و قاضی و ائمہ مجتہدین و دیگر اُولُو الْأَمْرِ عطا ہے خداوند متعال بعینہ اس طرح پر ہوگا، جیسے منصبِ حکم، محکام ماتحت کے حق میں عطاءئے محکام بالادست ہوتا ہے، اور جیسے اطاعت محکام ماتحت سراسر اطاعت محکام بالادست سمجھی جاتی ہے، اسی طرح پر انبیائے کرام علیہم السلام و جملہ اولی الامر بعینہ اطاعتِ خدا جل جلالہ خیال کی جائے گی، اور متبعین انبیاء کرام اور دیگر اُولُو الْأَمْرِ کو خارج از اطاعتِ خداوندی سمجھنا ایسا ہوگا جیسا متبعین احکام محکام ماتحت کو کوئی کم فہم خارج از اطاعت محکام بالادست کہنے لگے، یہی وجہ ہے کہ یہ ارشاد ہوا:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (نساء ۵۹) اور تم میں سے اختیار رکھنے والوں کا کہنا مانو، اور رسول اللہ کا

اور ظاہر ہے کہ اُولُو الْأَمْرِ سے مراد اس آیت میں سوائے انبیاء کرام علیہم السلام اور کوئی ہیں، سو دیکھئے! اس آیت سے صاف ظاہر ہے کہ حضراتِ انبیاء و جملہ اولی الامر واجب

۱۔ علی سبیل الاستقلال: یعنی مستقل طور پر ۱۲۔ خدا کے سوا کسی کا حکم نہیں ۱۳

الاتباع ہیں۔ آپ نے آیت **فَرَدُّوْهُ اِلٰی اللّٰهِ وَالتَّوْسُوْلَ اِنْ كُنْتُمْ كُوْفِرُوْنَ** بِاللّٰهِ وَالْيَوْمِ الْاٰخِرِ تو دیکھ لی، اور آپ کو یہ اب تلک معلوم نہ ہوا کہ جس قرآن مجید میں یہ آیت ہے، اسی قرآن میں آیت مذکورہ بالا معروفہ احقر بھی موجود ہے، عجب نہیں کہ آپ تو ان دونوں آیتوں کو حسبِ عادت متعارض سمجھ کر ایک کے ناسخ اور دوسرے کے منسوخ ہونے کا فتویٰ لگانے لگیں!

دو اور دو چار روٹی! جناب مجتہد صاحب! صحیح عرض کرتا ہوں کہ ان آیات سے تقلید متنازع فیہ کے بطلان کی امید رکھنی ایسا قصہ ہے، جیسا کسی بھوکے نے کہا تھا کہ دو اور دو چار روٹیاں ہوتی ہیں، سوائے اس کے کہ اس قسم کے استدلالات سے آپ کی خوبی اجتہاد ظاہر ہو اور کچھ نفع نہیں۔

پس مَا زَعَمْتُمْ اور آپ کے اس قسم کے استدلالات سے صاف ظاہر ہے کہ آپ کے نزدیک تمام مقتدیانِ دین و ائمہ مجتہدین خلاف احکام خداوندی و ارشاداتِ نبویؐ حکم دینے والے ہیں، اور آیت **مَا اَنفَاكُمُ الرَّسُوْلُ فَعَلُوْا** و **مَا اَنهَاكُمُ عَنْهُ فَاْتَمَرُوْا** کی صریح مخالفت کرنے والے ہیں، اور جملہ مقلدینِ ائمہ، تارک احکام خداوندی و فرمانِ نبویؐ، بلکہ ان کے خلاف اوروں کے احکام کی اتباع کرنے والے ہیں، اور یہ بات سب جانتے ہیں کہ اس قسم کے اشخاص کون ہوتے ہیں؟!

سقوطِ نظر اس سے کہ ایسا قول لغو، خلافِ کلامِ اللہ و ارشادِ نبویؐ و حملہِ سلین کسی نے نہ کہا ہوگا، ان نصوص کا کیا جواب ہوگا کہ جن نصوص سے اس امتِ مرحومہ کا خیر امت اور

لے تو اس امر کو اللہ تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حوالہ کر دیا کہ اگر تم اللہ تعالیٰ پر اور یوم قیامت پر ایمان رکھتے ہو (نساء آیت ۵۹) ۱۲ لے برا ہے وہ گمان جو آپ حضرات نے قائم کیا ہے! ۱۲

۱۳ لے ارشاد باری تعالیٰ ہے **كُنْتُمْ خَيْرَ اُمَّةٍ اُخْرِجَتْ لِلْعَالَمِيْنَ** (تم بہترین امت ہو، جو لوگوں کی نفع رسانی کے لئے دہر میں لائی گئی ہے)، اور حدیث شریف میں ہے کہ اہل جنت کی ایک سو بیس صفیں ہوں گی جن میں سے اسی صفیں صرف اس امتِ مرحومہ کی ہوں گی، (مشکوٰۃ، باب صفۃ ائمتہ بفضل ثانی)

۱۴ در صورتِ حال یہ ہے کہ امت کی اکثریت ائمہ اربعہ کی مقلد ہے، ترکِ تقلید مٹھی بھر جماعت کا مذہب ہے اور قرونِ شانہ میں تو ایک شخص کا بھی یہ مذہب نہ تھا، اور مقلدین، بقول غیر مقلدین، گمراہ اور مشرک ہیں، پس وہ خیر امت کیسے ہو گئے؟ اور کثرتِ جنتیں اس کی رسائی کیوں کر ممکن ہوئی؟ یہ بشائز ہیں تو مقلدین کے برحق ہونے کی واضح دلیل ہیں، پس تقلید کی حکایت ثابت ہو گئی، والحمد للہ! ۱۲

کے نزدیک داخل عمل بالحدیث سمجھی جاتی ہے، اور آپ کے تعصب و بے باکی نے یہ گل کھلایا کہ جملہ مقلدین کو ایسے الفاظ سے یاد کرنے لگے کہ کوئی ایمان دار کسی مسلمان کی نسبت ایسے کلمات ہرگز نہ کہہ سکے، اِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ!! — خیر آپ ہم کو کچھ سمجھیں، مگر ہمارا حوصلہ دیکھئے! کہ ہم اب بھی آپ کو مسلمان بد فہم سے سمجھے، یہ نہیں کہ آپ کی طرح ذرا سی مخالفت میں کافر و فاسق کہنے کو مستعد ہو جائیں!

اعتراف حق اس کے بعد جو مجتہد صاحب کو فی الجملہ کچھ اوسان آئے تو فرماتے ہیں:

قوله: فَإِنْ قِيلَ (اگر کہا جائے) کہ مذہب اماموں کا بھی مَا آتَاكُمْ مِنَ التَّوْحِيدِ میں داخل ہے، پس اِمْرُؤٌ وَكَأَنَّكَ تَقْلِيدُ اِمَامٍ کی بھی واجب ہوئی — اَقُولُ (میں کہوں گا) گفتگو تقلیدِ شخصی میں ہے، تخصیص ایک امام کی کہاں سے لاؤ گے؟ میں اس کی توضیح و تشریح میں کلام ہدایت، انضمام مولانا سید نذیر حسین صاحب مدظلہ کا نقل کرنا مناسب جانتا ہوں۔

اقول: اجماعی مولوی صاحب! مولوی نذیر حسین صاحب مدظلہ کا کلام تو بعد میں نقل کرنا، پہلے یہ تو فرماؤ! کہ محبت سے بھاگنا اور خواہ مخواہ کسی کو مدعی بنا کر گفتگو شروع کر دینا آپ نے کس سے سیکھا ہے؟ ہماری آپ کی گفتگو اس میں تھی کہ ہم نے آپ سے وجوب اتباع قرآنی و وجوب اتباع نبوی ص کے ثبوت کے لئے نص صریح طلب کی تھی، سو اس کا جواب معقول تو ندارد، ادھر ادھر کی باتیں، کہ جن کو مدعا سے کچھ بھی علاقہ نہیں، بیان کر کے دو چار آیتیں بے محل نقل فرما کر تقلیدِ شخصی کا ثبوت طلب کرنے بیٹھ گئے، اور طویل لا طائل کرنے کو بے موقع کلام ہدایت، انضمام، مقلدین قوانین شریعت، مجدد قواعد ملت، ماضی سلف، حامی خلف، مرجع اہل کمال، مقتدائے مجتہدین زمانہ حال، جناب مولوی سید نذیر حسین صاحب مدظلہم علی رؤس المستشرقین الی یوم القیامۃ، تین چار ورقوں پر ”معیار“ سے نقل تو کر دیا، مگر افسوس! یہ نہ سمجھے کہ اصل مطلب کے موافق کہتا ہوں یا مخالف! ۱۹

میں اس بات کا دعویٰ کرتا ہوں کہ مولوی محمد حسین صاحب کو تو مثل مجتہد محمد حسن صاحب

۱۲ اوسان: ہوش و حواس ۱۲۔ ۱۳ ہدایت، انضمام: ہدایت ملا ہوا، پُر ہدایت، سراپا ہدایت ۱۲

۱۴ یعنی معیار الحق، تصنیف مولوی سید نذیر حسین صاحب ۱۲

کے نزدیک داخل عمل بالحدیث سمجھی جاتی ہے، اور آپ کے تعصب و بے باکی نے یہ گل کھلایا کہ جملہ مقلدین کو ایسے الفاظ سے یاد کرنے لگے کہ کوئی ایمان دار کسی مسلمان کی نسبت ایسے کلمات ہرگز نہ کہہ سکے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُونَ!! ————— خیر آپ ہم کو کچھ سمجھیں، مگر ہمارا حوصلہ دیکھئے! کہ ہم اب بھی آپ کو مسلمان بد فہم سے سمجھے، یہ نہیں کہ آپ کی طرح ذرا سی مخالفت میں کافر و فاسق کہنے کو مستعد ہو جائیں!

اعتراف حق اس کے بعد جو مجتہد صاحب کو فی الجملہ کچھ اوسان آئے تو فرماتے ہیں:

قوله: فَإِنْ قِيلَ (اگر کہا جائے) کہ مذہب اماموں کا بھی مِمَّا آتَاكُمْ مِنَ التَّوْحِيدِ میں داخل ہے، پس امرٌ غَدُّوْکَ سے تقلید ان کی بھی واجب ہوئی — اَقُوْلُ (میں کہوں گا) گفتگو تقلیدِ شخصی میں ہے، تخصیص ایک امام کی کہاں سے لاؤ گے؟ میں اس کی توضیح و تشریح میں کلام ہدایت انضمام مولانا سید نذیر حسین صاحب مدظلہ کا نقل کرنا مناسب جانتا ہوں۔

اقول: اجماعی مولوی صاحب! مولوی نذیر حسین صاحب مدظلہ کا کلام تو بعد میں نقل کرنا، پہلے یہ تو فرماؤ! کہ بحث سے بھاگنا اور خواہ مخواہ کسی کو مدعی بنا کر گفتگو شروع کر دینا آپ نے کس سے سیکھا ہے؟ ہماری آپ کی گفتگو اس میں تھی کہ ہم نے آپ سے وجوب اتباع قرآنی و وجوب اتباع نبویؐ کے ثبوت کے لئے نص صریح طلب کی تھی، سو اس کا جواب معقول تو ندارد، ادھر ادھر کی باتیں، کہ جن کو مدعا سے کچھ بھی علاقہ نہیں، بیان کر کے دو چار آیتیں بے محل نقل فرما کر تقلیدِ شخصی کا ثبوت طلب کرنے بیٹھ گئے، اور طویل لا طائل کرنے کو بے موقع کلام ہدایت انضمام بمقتضی قوانین شریعت، مجتہد قواعد عدلیت، ماضی سلف، حامی خلف، مرجع اہل کمال، مقتدائے مجتہدین زمانہ حال، جناب مولوی سید نذیر حسین صاحب مدظلہ علی رؤس المسترشدين الی یوم القیامۃ، تین چار ورقوں پر ”معیار“ سے نقل تو کر دیا، مگر افسوس! یہ نہ سمجھے کہ اصل مطلب کے موافق کہتا ہوں یا مخالف؟

میں اس بات کا دعویٰ کرتا ہوں کہ مولوی محمد حسین صاحب کو تو مثل مجتہد محمد حسن صاحب

۱۲ اوسان: ہوش و حواس ۱۲۔ ۱۳ ہدایت انضمام: ہدایت ملا ہوا، پُر ہدایت، سراپا ہدایت ۱۲

۱۴ یعنی معیار الحق، تصنیف مولوی سید نذیر حسین صاحب ۱۲

کے کوئی ”وِشمن، دوستِ مَنا“ ملا ہی نہ ہوگا، مگر ہم کو بھی کوئی ”دوست، وِشمن مَنا“ مثل مجتہد محمد احسن صاحب کے نہ ملے گا۔

شرح اس کی یہ ہے کہ اکثر دفعات میں مجتہد صاحب اصل مطلب میں تو ہمارے ہم صغیر ہو جاتے ہیں، اور بدیں وجہ کہ مولوی محمد حسین کی خاطر بھی عزیز ہے، ان کی خوشی کے لئے اعتراضات دور از مطلب ہم پر بھی وارد کرتے ہیں، اور اس عنایت کے ہم شکر گزار ہیں۔

پہلی دفعات میں تو یہ امر کلامِ احقر سے ظاہر ہو چکا، اب اس دفعہ میں بھی خیال فرمائیے کہ مولوی محمد حسین صاحب نے تو ہم سے ثبوتِ تقلید کی دلیل طلب کی تھی، اور مجتہد محمد احسن صاحب اپنے قولِ سابق میں فرماتے ہیں، اور یہی مطلب مجتہد العصر مولوی نذیر حسین صاحب کے بھی کلامِ آئندہ سے ظاہر ہے کہ:

”اگرچہ مذاہبِ ائمہ اربعہ مَا آتَاكَمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ میں تو داخل ہیں، مگر تخصیصِ تقلیدِ امام واحد کہاں سے لاؤ گے؟“

اب اس کلام سے اور نیز کلامِ مجتہد العصر سے جو آگے آتے ہیں، بشرطِ انصاف یہ بات ظاہر ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب میں سے جس مذاہب پر کوئی عمل کرے گا، تو بوجہ اس کے کہ مذاہبِ ائمہ مَا آتَاكَمُ الرَّسُولُ میں داخل ہیں، وہ شخص متبعِ احکامِ سنتِ نبوی ہی کہلائے گا اور یہ تقلیدِ ائمہ فی الحقیقت محض اتباعِ نبوی ہے، وهو المقصود!

ہاں قابلِ اعتراض حسبِ زعمِ مجتہد صاحب یہ امر رہا کہ اور ائمہ کی ترکِ تقلید کی کیا وجہ؟ اور اس امر کو مولوی محمد حسین صاحب کے سوال سے علاقہ نہیں، بلکہ یہ دوسرا امر ہے، انھوں نے تو ہم سے فقط یہ دریافت کیا تھا کہ تقلیدِ غیرِ نبوی یعنی ائمہ اربعہ میں سے کسی کی تقلید کی کیا وجہ؟ سو اس کا جواب ہماری طرف سے مجتہد محمد احسن صاحب نے، بلکہ مولوی نذیر حسین صاحب نے بھی دے دیا، مولوی محمد حسین صاحب نے ہم سے یہ سوال کب کیا تھا کہ خفیہ اور ائمہ کی تقلید کیوں نہیں کرتے؟ وَبَيْنَهُمْ جَاوُونَ بَعِيدٌ!

الحمد للہ! اصل سوال کا جواب تو ہماری طرف سے خود مولوی محمد احسن صاحب نے دے دیا، ہاں ایک اعتراضِ آخر جو انھوں نے بزعمِ خود پیش کیا ہے، اس کا جواب تفصیلِ اِنْ شَاءَ اللہ

تعالیٰ عنقریب معلوم ہوا جاتا ہے۔

سوال، سوال یکساں نہیں

اب ناظرین! اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مجتہد محمد حسن کو برائے نام جو ہمارے مقابلہ میں لکھنا تھا لکھ چکے، اگرچہ

وہ لکھنا بھی از قبیل ”سوال از آسمان“ و جواب از رئیسماں“ تھا، اب اس کے بعد میں مجتہد صاحب نے ایک اور بیٹی لکائی ہے، اور تقلید شخصی کا ثبوت ہم سے طلب فرماتے ہیں، سو بروئے انصاف ہمارے ذمہ اس کی جواب دہی ضروری نہیں، بلکہ جب تک آپ ہمارے استفسار کا جواب نہ دے چکیں، اس وقت تک آپ کا ارشاد قابل انفات بھی نہیں، کیونکہ آپ کے رئیس المجتہدین مولوی محمد حسین نے جو ہم سے ثبوت و جواب تقلید کے بارے میں نفس مرشح قطعی الدلائل طلب کی تھی، اس کے جواب میں ہم اس امر کے طالب ہیں کہ اول آپ یہ ثابت کیجئے کہ دلائل مثبت احکام، نفس مرشح میں ہی منحصر ہیں، یا اس قاعدہ مختصرہ سے غلطی کا اقرار فرمائیے، جب تک ان دونوں باتوں میں سے ایک امر متعین نہ ہو، اس وقت تک ہم سے ثبوت تقلید شخصی کے لئے نفس مرشح کا طلب فرمانا بے انصافی، اور بقول آپ کے خلاف دآپ مناظرہ ہے۔

مجتہد صاحب سے کوئی پوچھے کہ آپ تو سوال پر سوال کرنے کو خلاف دآپ مناظرہ فرماتے ہیں، پھر ایسی جلد اس کو کیوں بھلا بیٹھے؟ باوجودیکہ ہمارا سوال پر سوال کرنا عین صواب و موافق دآپ مناظرہ ہے، اور آپ کا یہ سوال پیش کرنا بے شک خلاف عقل ہے، کیونکہ ہم نے جہاں سوال پر سوال کیا ہے، اس کا یہ مطلب ہے کہ آپ کا سوال ہی نا تمام ہے، اور اس کا منبئی تحکم شخص ہے، چنانچہ اسی دفعہ کو اہل فہم ملاحظہ فرمائیں کہ صحیح عرض کرتا ہوں یا غلط؟ اور مجتہد صاحب نے جو سوال کیا ہے، وہ سوال بالکل علیحدہ اور مغائر محض ہے، ہمارے سوال کی صحت و بطلان میں اس کو کچھ دخل نہیں، اس لئے مجتہد صاحب کا جواب کی جگہ سوال پیش کرنا خلاف انصاف ہے، اور ہمارا سوال پر سوال پیش کرنا، اگرچہ آپ جیسے ظاہرینوں کو سوال محض معلوم ہوتا ہے، مگر درحقیقت وہ آپ کے سوال کا جواب ہوتا ہے، اور اس سوال میں آپ کے سوال کی غلطی کی طرف اشارہ ہوتا ہے، سو اگر آپ کا سوال بھی ایسا ہوتا، تو پھر اس کا پیش کرنا بجائے تھا۔

لے سوال آسمان کے بارے میں اور جواب ری کے بارے میں یعنی اوٹ پٹانگ جواب ۱۲ لے حکم: زبردستی کرنا ۱۲

بالجملہ تقلید شخصی کا عدم جواز تو جس کے آپ معتقد ہیں۔ جب بھی نہیں ثابت ہوتا کہ جب کوئی جمیع مجتہدین کو مساوی فی الرتبہ سمجھے، اور جس حالت میں کہ منجملہ ائمہ مجتہدین کسی ایک کی طرف اعتقاد و علم و فہم بہ نسبت مجتہدین دیگر زیادہ ہو، تو بالخصوص اس کا اتباع کرنا اول تو واجب ہونا چاہئے، ورنہ افضلیت و اولویت کا تو بشرط انصاف آپ بھی انکار نہیں کر سکتے، اور یہ بات ایسی بدیہی ہے کہ کوئی ذی فہم اس کے تسلیم کرنے میں متردد نہ ہوگا۔

تقلید کو ممنوع سمجھنا بلا وجہ ہے | ہاں آپ جو بلا وجہ اس کو ممنوع و حرام سمجھتے ہیں، اس کی کیا وجہ؟ آپ کو چاہئے کہ اپنے دعوے کے ثبوت کے لئے کوئی نص صریح، متفق علیہ، قطعی الدلالتہ ہو تو لائیے، اور زیادہ آسانی مطلوب ہے، تو ہم متفق علیہ ہونے کی بھی قید نہیں لگاتے، مگر یہ یاد رہے کہ جو عرض کر آیا ہوں، اس کو سمجھ بوجھ کر اعتراض پیش کیجئے، اپنی طرف سے مضمون گھڑ کر اعتراض نہ کیجئے۔

تقلید شخصی کا حکم | سنئے! آپ کے مقابلہ میں ہم یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ تقلید شخصی فی نفسہ جائز، اور در صورت اختلاف و ترجیح اعتقاد افضلیت فی زمانا واجب، — اور یہ بات کہ ہر عامی، نام کے محدث کو اس زمانہ میں اس امر کی اجازت عام ہو کہ جس مسئلہ میں جس کی چلے تقلید کرے، بلکہ مسئلہ واحد میں کبھی کسی کی، کبھی کسی کی تقلید کرے، یہ تقلید تو محض اتباع ہوا کے نفسانی ہے۔

اس کے خلاف ہیں اگر آپ کے پاس کوئی نص صریح قطعی الدلالتہ متفق علیہ، یا غیر متفق علیہ ہو تو لائیے، ورنہ فقط دعوے بے دلیل کے بھروسہ مت دھمکائیے، مگر مجھ کو یوں معلوم ہوتا ہے کہ نص صریح قطعی الدلالتہ تو آپ لاپچھے! ہاں بے سوچے سمجھے اقوال فقہار نقل کرنے بیٹھ جاؤ گے، سو یہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ میرے قول پر اعتراض کیجئے، اپنے خیال کے بھروسہ جرح و قدح نہ فرمائیے۔

غیر مقلدین کا انوکھا انداز بحث | یہ بار بار اس لئے عرض کرتا ہوں کہ آپ صاحبوں کا بالعموم یہ قاعدہ ہے کہ جب قوت اجتہاد یہ جو ش کرتی ہے، تو قائل کے کلام سے قطع نظر فرما کر اعتراض کرنے لگتے ہو، چنانچہ آپ نے بہت جگہ اسی رسالہ میں ایسا کیا ہے، علیٰ ہذا القیاس آپ کے مولانا ندیم حسین صاحب نے بھی اکثر تصانیف میں ایسا ہی کیا ہے، دیکھئے اور بارہ تقلید و عدم تقلید جو انھوں نے رسالہ ”ثبوت الحق تحقیق“، تحریر فرمایا ہے، اور

لے ثبوت الحق تحقیق“ ایک چھ ورتی رسالہ ہے، جو ایک استفادہ کے جواب میں لکھا گیا ہے، مسئلہ امین علی کے مطبع خفی سے شائع ہوا ہے

بعض تصنیفات سابقہ میں بھی جو بزرگ خود تقلید کو رد کیا ہے، اور حسب حوصلہ رد و تقلید میں بہت عرق ریزی کی ہے، اس کی تمام نصوص رد و تقلید سے اس تقلید کا بطلان ثابت ہوتا ہے کہ جو تقلید بقا بلکہ تقلید احکام خدا اور رسول خدا ہو، اور ان کے اتباع کو اتباع احکام الہی پر ترجیح دے، سو پہلے کہ چکا ہوں کہ اس تقلید کے مردود و منوع بلکہ کفر ہونے میں کس کو کلام ہے؟ جو جناب مولانا ندیر حسین صاحب نے اس پر اٹھ سالوں میں بلا ضرورت یہ محنت شاقہ کو اراکی، اور ایک فضول امر میں اپنے اوقات ضائع کئے!

باقی فقط مشارکت اسی سے تقلید مجتہدین کو اس تقلید پر قیاس کرنا، انہی کا کام ہے کہ جن کا مبلغ علم فقط الفاظ ہی ہوں، اور ان کے ذہن نارسا کو معانی تلک رسائی نہ ہو۔

اور میری عرض میں کسی صاحب کو تردد ہو تو رسائل مذکورہ ملاحظہ فرمائیں، اور دیکھیں جو عرض کرتا ہوں امر واقعی ہے یا نہیں؟ یہاں اس کی بحث استطراداً آگئی ہے، خوف طول نہ ہوتا تو نصوص منقولہ مولانا ندیر حسین صاحب، اور ان کا طریقہ استدلال میں بھی نقل کر دیتا، مگر چونکہ وہ کوئی نیا استدلال نہیں، اکثر ظاہر ہیں انہی نصوص سے استدلال کیا کرتے ہیں، چنانچہ علامہ زین مجتہد محمد احسن صاحب بھی اس موقع پر انہی آیات کو نقل کیا ہے، اس لئے ان کا بیان کرنا فضول معلوم ہوتا ہے۔

باقی ان حضرات کی کیفیت استدلال ————— کہ دربارہ رد و تقلید کیسے پوچ و پوچ استدلال گھڑ رکھے ہیں ————— عبارت ”معیار“ تصنیف مولوی ندیر حسین صاحب سے

جس کو ہمارے مجتہد صاحب آگے فخرِ نقل فرماتے ہیں ————— اہل فہم پر واضح ہو جائے گی، اگرچہ استدلال مذکورہ ”معیار“ کے جواب دینے کی ہم کو کچھ ضرورت نہیں۔

اول تو اس وجہ سے کہ مطلب اولہ سے اس کو کچھ علاقہ نہیں، اولہ میں جس امر کا ثبوت ہم نے مجتہد صاحب سے طلب کیا ہے، اس کے ملے ہونے کے بعد دیکھا جائے گا۔

دوسرے یہ کہ جس کو کچھ بھی سمجھ ہو وہ جانتا ہے کہ استدلال مختصر مولانا مولوی ندیر حسین صاحب سلمہ بشرط تسلیم اس کے مقابلہ میں کارآمد ہے، کہ جو شخص جمیع ائمہ مجتہدین کو دربارہ علم

۱۵ مشارکت اسی: ہمامی ۱۲ ۱۵ استطراداً: تبعاً، ضمناً ۱۲ ۱۵ تمام نسخوں میں ”محمد حسین“ ہے تصحیح ہم نے کی ہے۔ ۱۵ پہلے ”سلمہ“ بہت بڑوں کے لئے استعمال کیا جاتا تھا، احسن القری ص ۱۵ میں حضرت نے اپنے مرشد حضرت گنگوہی قدس سرہ کے لئے ”مصنف علامہ سلمہ“ لکھا ہے ۱۲

وفہ مساوی فی الرتبۃ سمجھتا ہو، اور زمانہ واحد میں سب کی تقلید کو جائز سمجھتا ہو، اور باوجود اعتقاد تساوی پھر بعض کی تقلید کو واجب، اور بعض کی تقلید کو غیر جائز کہے، چنانچہ مقدمات مذکورہ مولوی نذیر حسین صاحب سے، اور نیزان دلائل سے جو مولوی صاحب موصوف نے اپنی تائید کے لئے نقل فرمائے ہیں، امر مذکور کا لعلیان معلوم ہوتا ہے۔

تقلید شخصی پر اعتراض | خیر مقدمات کی کیفیت تو بوقت نقل مقدمات معلوم ہو جائے گی، ہاں جو شواہد و دلائل کہ مولوی صاحب نے بعد ذکر مقدمات بیان فرمائے ہیں، ان کا حال سر دست عرض کرتا ہوں، دیکھئے! مولوی صاحب سلسلہ اس دعوے کے ثبوت کے لئے کہ تقلید شخصی ممنوع ہے فرماتے ہیں کہ:

”اگر کوئی شخص پارہٴ عم کو ————— باوجود قدرت کے تمام قرآن پر ————— اس نظر سے کہ پارہٴ عم کا پڑھنا نمازیں واجب ہے، اور باقی قرآن پڑھنا درست نہیں، خاص کرے تو بے شک اس نے باقی قرآن کو ترک کیا، اور مرکب ممنوع کا ہوا ————— علیٰ ہذا القیاس حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے ارشاد سے ثابت ہوتا ہے، کہ اگر کوئی بعد نماز داہنی طرف پھر کر بیٹھنے کو ضروری و فرض سمجھے تو اس نے اپنی نمازیں شیطان کے لئے ہتھ مقرر کر دیا“

اب اس سے مولوی نذیر حسین صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ:

”جیسا ان امورِ مباہ میں ایک جانب کو معین کر لینا، اور جانبِ آخر کو غیر جائز ٹھہرنا ممنوع ہے، اسی طرح پر حضرات ائمہ میں سے ایک کی تقلید کو فرض سمجھنا، اور دیگر ائمہ کی تقلید کو حرام کہنا ممنوع ہوگا، انتہی“

جواب | اب اہل فہم و انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ رئیس المجتہدین کا یہ استدلال و قیاس حسب

لہ کالعیان: نہایت واضح، مشاہدہ کے مانند ۱۲؎ اس نظر سے: یعنی اس طرح خاص کے لئے پارہٴ عم کا الخ ۱۳؎ دیکھئے مسند دارمی ص ۲۱۱، باب علیٰ آتی شقیۃ ینصرف من الصلوٰۃ ۱۲؎ جواب کا خلاصہ یہ ہے کہ تقلید کی تین قسمیں ہیں، جن میں سے دو زیر بحث نہیں ہیں، صرف ایک زیر بحث ہے، اور معترض کا اعتراض ان دو صورتوں پر وارد ہوتا ہے جو زیر بحث نہیں ہیں، اور جو صورت زیر بحث ہے، اس کو اعتراض چھوڑنا بھی نہیں ہے، تقلید کی تین قسمیں درج ذیل ہیں:

(باقی ص ۲۱۵ پر)

معروضہ اھتر اسی کے مقابل میں کارآمد ہو سکتا ہے، جو جملہ ائمہ کی تقلید کو لاعلیٰ التبعین۔ یعنی ہر ایک مسئلہ میں جس وقت جس کی چاہے تقلید کر لے۔ مباح اور مساوی کہتا ہو، اور پھر باوجود اس کے ایک امام کی تقلید کو واجب، اور دوسروں کی تقلید کو حرام بتلاوے۔ سو ایسا عقل کا دشمن کون ہوگا؟ کہ اول تو سب کو مساوی فی الرتبہ سمجھے، اور سب کی تقلید کو ایک زمانہ میں مباح سمجھے، اور پھر امام معین کی تقلید کو واجب، اور دیگر ائمہ کی تقلید کو حرام کہنے لگے۔ ایہ اجتماع متناقضین ہے، ہمارے مقابلہ میں اس قسم کے استدلال کو پیش کرنا اپنے اجتہاد کو بٹہ لگانا ہے۔

دیکھئے! ابھی چند سطور پہلے اس امر کو کہہ آئے ہیں کہ ہم آپ کے مقابلہ میں تقلید شخصی کوئی نفسہ جائز کہتے ہیں، اور درصوبہ اختلاف و ترجیح اعتقاد، بہ نسبت امام واحد عند البعض واجب

(بقیہ ملاحظہ) پہلی قسم: یہ ہے کہ تمام ائمہ کی تقلید لاعلیٰ التبعین مباح یعنی مساوی ہو، اور ہر ایک امام کی تقلید کو واجب، اور دوسروں کی تقلید کو حرام کہا جائے۔ تقلید کی یہ قسم زیر بحث نہیں ہے، کیونکہ تقلید کی اس صورت کا کوئی بھی قائل نہیں ہے۔

دوسری قسم: یہ ہے کہ ایک امام کی تقلید فی نفسہ تو جائز ہو، مگر ترجیح اعتقاد کی صورت میں افضل کی تقلید کو واجب کہا جائے جیسا کہ امام احمد اور بہت سے فقہاء کی رائے ہے، یا مستحب کہا جائے جیسا کہ دوسرے حضرات کی رائے ہے۔ تقلید کی یہی صورت زیر بحث ہے، مگر معرض اعتراض اس صورت پر وارد نہیں ہوتا، کیونکہ نمازیں پورا قرآن شریف پڑھا درست ہے، اگر کوئی شخص پاروعم کو خاص کر تسبیح تو وہاں ترجیح اعتقاد کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، وہ تخصیص خواہ مخواہ کرتا ہے، اس لئے وہ درست نہیں ہے، اور ائمہ مجتہدین میں سے کسی ایک کی افضلیت کا اعتقاد خواہ مخواہ نہیں ہوتا بلکہ اس کی کچھ واقعی وجوہ ہوتی ہیں۔

تیسری قسم: یہ ہے کہ عامی شخص کسی ایک امام کے بارے میں خصوصی اعتقاد رکھتا ہو، پھر بھی کسی معین امام کی تقلید نہ کرے، بلکہ جس امام کی چاہے تقلید کر لیا کرے۔ تقلید کی یہ صورت جائز نہیں ہے، اس لئے زیر بحث بھی نہیں ہے، کیونکہ یہ قسم برائے نام تقلید امام ہے، درحقیقت خواہش نفس کی پیروی ہے، معرض کا اعتراض تقلید کی اس قسم پر اس صورت میں وارد ہوتا ہے جبکہ اس کو کوئی جائز کہے مگر جب یہ جائز ہی نہیں تو اس پر اعتراض کرنا بھی فضول ہے ۱۲

اور عند البعض مستحبِ اولیٰ ہے۔
اور تیسری صورت: یعنی جس شخص کو قوتِ اجتہاد یہ اور ترجیحِ مذاہب و نصوص کی لیاقت نہ ہو، وہ شخص باوجودیکہ کسی شخص خاص کو اپنے اعتقاد اور سمجھ کے موافق اوروں سے فائق جانتا ہے، پھر بھی جس مسئلہ میں جس امام کی چاہے تقلید کر لیا کرے۔ اس کو ہم اس زمانہ میں تقلیدِ ائمہ نہیں کہتے ہیں، بلکہ وہ شخص متبعِ ہوائے نفسانی ہے، ظاہر ہے کہ جو شخص بلا رجحانِ اعتقاد و بدون لیاقتِ ترجیح، جو کسی مسئلہ میں کسی کے مذہب کو، اور کسی مسئلہ میں کسی مذہب کو، بلکہ ایک مسئلہ میں کبھی کسی کو، کبھی کسی کو اختیار کرے گا، وہاں سوائے ہوائے نفسانی کے اور کون مخرج ہے؟!

سوجب ہمارے نزدیک یہ تیسری قسم۔۔۔۔۔ جو برائے نام تقلیدِ ائمہ ہے، اور دراصل اتباعِ ہوائے نفسانی۔۔۔۔۔ ٹھیک ہی نہیں، تو پھر رئیسِ المجتہدین کا ہمارے مقابلہ میں مثلاً یہ استدلال پیش کرنا کہ:

”جس کو قرآن یاد ہو، اور پھر بعض کو نماز کے لئے اس طرح خاص کر لے کہ اس کے سوا اور کے پڑھنے کو جائز ہی نہ سمجھے، تو وہ شخص مرکبِ امرِ ممنوع کا ہوگا“

بالکل بے سود ہے، یہ استدلال تو اس کے مقابلہ میں پیش کرنا چاہئے کہ جو تقلید کی قسمِ ثالث کو ٹھیک بتلاتا ہو، اور باوجود اس کے پھر تقلیدِ شخصی کو فی نفسہ واجب و ضروری کہتا ہو، اور اس کا خلاف کرنا حرام و ممنوع سمجھتا ہو۔

اور تقلیدِ شخصی بمعنیِ اثنیٰ کو اس استدلال سے باطل کرنا انکارِ بداهت ہے، ظاہر ہے کہ جو شخص تقلیدِ شخصی بمعنیِ اثنیٰ کو واجب کہے گا، تو اس کے مقابلہ میں اس استدلال کو پیش کرنا کیا نافع ہوگا؟

یہ استدلال تو جب جاری ہو سکتا ہے کہ جس وقت دونوں جانبوں کو مباح و مساوی سمجھا جاوے، اور پھر ایک جانب کو ضروری، اور دوسری جانب کو ممنوع کہا جائے، سو در صورتِ تسلیم و وجوبِ جانبِ واحد تساوی کجا؟

اور جو کوئی تقلیدِ شخصی کی دوسری قسم کو اولیٰ و مستحب کہے گا، جیسا کہ بعض کی رائے ہے، تو اس کے مقابلہ میں بھی یہ جواب مفید نہ ہوگا، گو بظاہر مفید معلوم ہو، چنانچہ مجتہد بے نظیر مولانا محمد حسین ملہ یہ جواب یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب کا استدلال اس صورت میں بھی مفید نہ ہوگا۔ اگرچہ بظاہر مفید معلوم ہوتا ہے ۱۲

صاحب بھی یہی سمجھ گئے ہیں، یہی وجہ ہے جو مجتہد العصر اس کی تائید کے لئے عبارت بطور سند پیش کرتے ہیں :

إِنَّ مَنْ أَصَرَ عَلَى أَمْرٍ مَسْدُودٍ وَجَعَلَهُ عَزْمًا، وَلَمْ يَعْمَلْ بِالرَّخْصَةِ فَذَلَا بَابٌ مِنْهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الضَّلَالِ، فَكَيْفَ مَنْ أَصَرَ عَلَى بَدْعٍ أَوْ مُنْكَرٍ؟ انتهى (مرقات ص ۳۵۴)

(جو شخص کسی مستحب چیز پر اصرار کرے، اور اس کو ضروری سمجھے، اور رخصت پر عمل نہ کرے، تو اس پر یقیناً شیطان نے گمراہی کی ڈوری ڈال دی، چہ جائیکہ کوئی شخص بدعت یا ناجائز کام کو ہمیشہ کرے)

اس عبارت سے بظاہر یہ دھوکا ہوتا ہے کہ جب امر مباح پر اصرار کرنا مذموم ہوا تو تقلید شخصی کے التزام میں بھی جو کہ امر مباح ہے ممانعت ہونی چاہئے۔

سو جواب اس شبہ کا ان علماء کے مشرب کے موافق جو کہ در صورت اعتقاد ترجیح جانب واحد اس پر عمل کرنا واجب فرماتے ہیں، ظاہر ہے، کما مقرر اور یہاں خاطر مجتہد صاحب ہم صورت مذکورہ میں تقلید شخصی کو مباح کہیں، چنانچہ بعض کی رائے ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں تقلید شخصی کے مباح کہنے کے تو یہ معنی ہیں کہ مقلد کو اختیار ہے کہ ائمہ میں سے جس کی چاہے ایک کی تقلید کر لے، اس سے یہ کب نکلتا ہے کہ زمانہ واحد میں بعض مسائل میں ایک کی، اور بعض میں کسی اور کی تقلید کر لیا کرے۔

بالجملہ معترض کو تقلید کی قسم ثانی میں حسب رائے ان علماء کے جو قسم ثانی کی اباحت کے قائل ہوئے ہیں، اور قسم ثالث میں تمیز نہیں ہوئی، اور وجہ اس امر کے کہ دونوں صورتوں میں تقلید شخصی مباح کہی جاتی ہے، ان دونوں قسموں کو ایک ہی سمجھ لیا ہے، حالانکہ ان دونوں صورتوں میں فرق یقین ہے، کیونکہ جو علماء تقلید شخصی کی قسم ثانی کو مباح فرماتے ہیں، اس کی اباحت کے تو یہ معنی ہیں کہ ائمہ میں سے جس ایک کی چاہے تقلید کر لے، اور قسم ثالث کے مباح ہونے کے یہ معنی ہیں کہ ایک زمانہ میں ائمہ متعددہ کی تقلید بھی روا ہے، یعنی پہلی صورت میں گو تقلید ہر ایک امام کی مباح تھی، اور صورت ثانیہ میں بھی مباح ہے، مگر یہ فرق ہے کہ وہاں تو ہر واحد کی تقلید علی سبیل البدلیت مراد ہے، اور یہاں علی وجہ الاجتماع، اور ہر ادنیٰ علی جائز ہے کہ امور متعددہ کا وصف واحد میں علی وجہ الاجتماع اکٹھا ہونا، اور علی سبیل البدلیت مجتمع ہونا از حد متفاوت لہٰذا جیسے دس ایسے آدمی جن میں سے ہر شخص امام بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، باجماعت نماز ادا کریں تو علی سبیل البدلیت تو ہر ایک امام بن سکتا ہے، مگر علی وجہ الاجتماع یعنی سب کے ایک ساتھ امام بننے کی کوئی صورت نہیں ہے ۱۲

ہے، ایک کی تسلیم سے دوسرے کی تسلیم لازم نہیں آتی۔
 تو اب جو مولوی نذر حسین صاحب نے یہ دو صورتیں بزم خود ابطال تقلید شخصی کے لئے بیان فرمائی ہیں، تو ہم آپ سے عرض کرتے ہیں کہ مجتہد صاحب! کون سی تقلید شخصی پر اعتراض کرنا منظور ہے اگر قسم ثالث کو باطل فرماتے ہیں، اور یہ مطلب ہے کہ ہر ادنیٰ واعلیٰ کو ————— بیاقت ترجیح نصوص و مذاہب رکھنا ہو یا نہ رکھنا ہو ————— ہر حال میں زمانہ واحد میں ائمہ مختلفہ کی تقلید مباح ہے اور جب سب کی تقلید زمانہ واحد میں مباح ہوئی، تو پھر تعین شخصی کرنا، اور جانب مخالف کو باوجود اباحت ممنوع سمجھنا ممنوع ہے، ————— تو اس صورت میں تو مقدمہ اولیٰ غیر مسلم، کیونکہ حسب معروضہ احقر یہ تقلید کی قسم ثالث ہے، اور ابھی عرض کر آیا ہوں کہ اس قسم کی اباحت غیر مسلم ہے، یہ استدلال ان کے رد پر پیش کرنا چاہئے جو قسم ثالث کو مباح کہیں، اور پھر تقلید شخصی کو واجب سمجھیں۔

اور اگر استدلال سے قسم ثانی مرقومہ احقر کو رد کرنا منظور ہے، تو اس خیال کو دل سے دور رکھئے، ابھی مفصل طور پر عرض کر آیا ہوں کہ قسم ثانی کی دونوں صورتوں میں سے ایک صورت بھی آپ کے اس استدلال سے باطل نہیں ہوتی، صورت اول یعنی جب قسم ثانی واجب مانی جائے تو سب ہی جانتے ہیں کہ اس استدلال سے کچھ کام نہیں نکلتا، ہاں صورت ثانی یعنی در صورت تسلیم اباحت البتہ مشبہ ہو سکتا تھا، مگر اس کا حال بھی اوپر عرض کر آیا ہوں۔

سواب ذرا انصاف فرمائیے! کہ رئیس المجتہدین کے اس استدلال سے جو کہ آپ بطور تمسک وثبوت مطلوب ہمارے مقابلہ میں پیش کرتے ہیں، آپ کو کیا نفع ہوا؟ جو تقلید شخصی اس سے باطل ہوتی ہے، اس کے ہم قائل ہی نہیں، بلکہ وہ درحقیقت تقلید شخصی ہی نہیں ————— یعنی قسم ثالث۔ اس کو تو تقلید اشخاص فی زبان واحد کہنا چاہئے، سو چشم مارو شن دل ماشاء! اس کا بطلان تو ہمارا میں مطلوب ہے، اگر مضر ہوگی تو آپ ہی کو مضر ہوگی، کیونکہ قسم ثالث تقلید پر آپ حضرات کا عمل رد ہے۔

گالی سے کون خوش ہو؟ مگر صین اتفاق! جو ان کی آرزو تھی مراد خدا ہوا!
 اور جس تقلید کے ہم مدعی ہیں وہ اس دلیل سے باطل نہیں ہوتی، بلکہ ان دلائل رئیس المجتہدین کو اس تقلید سے کچھ علاقہ بھی نہیں۔

اونٹ کا ناچ مجتہد صاحب! اگر برانہ مانو تو یہ عرض ہے کہ آپ اور آپ کے قبلہ ارشاد، بلکہ آپ کے تمام ہم مشربوں کی تحریر سے ثبوت بطلان تقلید شخصی متنازعہ فیہا ہرگز نہیں ہوتا، بلکہ جب آپ کی تحریریں دیکھنے کا اتفاق ہوتا ہے تو عجب تعجب! لعل لعل کا تماشا نظر آتا ہے، کبھی تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ حضرات تقلید شخص، بلکہ مطلق تقلید کو ہر حال میں ممنوع اور حرام سمجھتے ہیں، کبھی مفہوم ہوتا ہے کہ نہیں جائز تو ہے، مگر اس طور پر کہ اور ائمہ کو بھی قابل تقلید سمجھیں، گو عمل ایک ہی کی تقلید پر ہو۔

دیکھئے! تقلید شخصی کا ہر صورت میں ممتنع ہونا تو آپ کے اقوال کثیرہ سے صراحت نکلتا ہے، یہی وجہ ہے کہ آپ حضرات وہ آیات جو تقلید کفار کے بارے میں نازل ہوئی ہیں جمع مقلدین کی شان میں تحریر فرماتے ہو، سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ جب تقلید ائمہ بزرگ جناب ہم رنگ تقلید کفار ہوئی، تو پھر اس کے جواز کی کیا صورت ہو سکتی ہے؟ اور آیات قرآنی مثل **اَتَّخِذُواْ اَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ اَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللّٰهِ** وغیرہ کا جو آپ حضرات اذکار نے مطلب سمجھا ہے، وہ اگر ٹھیک ہو تو پھر مطلق تقلید ائمہ باطل ہونی چاہئے، کیونکہ خدا اور رسول کے مقابلہ میں خواہ کوئی ایک کی تقلید کرے، یا ہزار کی، اس کے بطلان میں کس کو کلام ہے؟ اور سید الطائفہ مولوی نذیر حسین صاحب کے بعض کلام سے جو ”ثبوت الحق العقیق“

میں مذکور ہے، اور نیز بعض ان کلمات سے بھی جو آپ نے یہاں نقل فرمائے ہیں، یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ اربعہ میں سے امام واحد کی تقلید صحیح مسائل میں کرنی فی نفسہ تو جائز، مگر اوروں کی تقلید کو بالکل ممنوع سمجھنا، یہ باطل ہے چنانچہ سید الطائفہ مولوی نذیر حسین صاحب کی ان دونوں مثالوں سے جو آپ نے یہاں نقل فرمائی ہیں، اور ہم بھی ابھی ان کی کیفیت بیان کر چکے ہیں، یہ امر اظہر من الشمس معلوم ہوتا ہے۔

سوال تو یہ امر عجیب ہے کہ آپ صاحب کبھی کچھ فرماتے ہو، کبھی کچھ دوسرے ہم یہ عرض کرتے ہیں کہ جس حالت میں آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ امام معین کی تقلید بھی صحیح مسائل میں مباح ہے، فقط آپ یہ فرماتے ہیں کہ اوروں کی تقلید کو بھی ممنوع نہ سمجھے، تو اب آپ میں اور ہم میں فرق ہی کیا رہ گیا؟

یعنی نہایت بھڑکاتا مشا ۱۲ لکھ انھوں نے خدا کو چھوڑ کر اپنے علماء اور مشائخ کو رب بنا کر رکھا ہے (توبہ آیہ ۱۲)

ضرورت دوسرے امام کے قول پر عمل کرنا | آپ کو کیا معلوم کہ ہم تقلید دوسرے امام کی ہر حال میں ہر کسی کے حق میں ہر مسئلہ میں ناجائز سمجھتے ہیں ؟

اقوال حنفیہ کتب فقہ میں ملاحظہ فرمائیے کہ بہت سی جگہ اس کو جائز سمجھتے ہیں، اگر اس امر کو رد میں ممنوع سمجھتے تو بھرا جازت کے کیا معنی ؟! ————— ہاں یہ بات بے شک ہم کہتے ہیں کہ عوام کو یعنی جن کو کیا قوت فہم فصوص و سلیقہ ترجیح پورا پورا نہ ہو، اس زمانہ میں ان کو علی العصور یہ اجازت دے دینی کہ جس مسئلہ میں جس امام کی حجب چاہیں تقلید کر لیا کریں، خلاف عقل و خلاف اقوال علماء دین ہے، اس کا خوف ہے کہ وہ لوگ کہیں مصداق مِّنَ الَّذِیْنَ خَلَقَ اللّٰهُ هَؤُلَاءِ، اور اِنَّ الَّذِیْنَ خَلَقَ النَّاسَ رُوْسًا جُهْدًا لَا فَا فَسُوْا یَعْبُرْ عَلَیْہِمْ فَضَلُّوْا اَوْ اَصْلَحُوْا کے نہ ہو جائیں، اور تابع ہوا ہے متبوع نہ کہلائیں جس کی برائی احادیث میں مذکور ہے، کیسا غضب ہے کہ آج کل کے اکثر نام کے عامل بالحدیث، اتباع امام کو حرام فرمادیں، اور اتباع ہوا اے نفسانی کو عین سعادت تصور فرمادیں۔ ع

ایں خیال است و محال است و جنون !

جب آپ نے اس امر کو تسلیم کر لیا کہ اگر کوئی امام واحد کی جمع مسائل میں تقلید کرے، تو کچھ حرج نہیں، تو آپ کو بشرط انصاف یہ بھی مانتا پڑے گا کہ جو کوئی امام معین کی تقلید کرے گا، وہ ہرگز نفس تقلید کی وجہ سے ملام و مطعون نہیں ہو سکتا، ہاں بمقتضائے جہالت اگر ائمہ دین کی اتباع کو حرام کہنے لگے، چنانچہ آج کل آپ حضرات میں یہ امر شائع ہو رہا ہے، تو بے شک وہ شخص مرتکب ممنوع کہلائے گا۔

ایک شبہ اور اس کا جواب | باقی یہ شبہ کہ مباح کی ایک جانب کو معمول بہ ٹھیرانا، اور جانب آخر کو بالکل متروک کر دینا کیونکر جائز ہوگا ؟

۱۔ جس نے اپنا خلا اپنی خواہش نفسانی کو بنا رکھا ہے (یعنی جو جی میں آئے ہے ملّا و علّا اس کا اتباع کرتا ہے)، ایسا ۱۱۔ لوگ جاہلوں کو سردار بنائیں گے، ان سے سوالات کئے جائیں گے، تو وہ بغیر علم کے فتوے دیں گے، سو وہ خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں کو بھی گمراہ کریں گے، (مشکوٰۃ شریف ص ۳۲ کتاب العلم، فصل اول) ۱۲۔ ۱۳۔ حدیث شریف میں ہے: اِذَا دَارِیْتَ شَخْصًا مُّطَاعًا، وَهُوَ جَیْ مُّدْبَعًا (۱۴) (مشکوٰۃ شریف ص ۳۲ باب الامر بالمعروف، فصل ثانی) ۱۲۔ یہ خیال خام ہے اور نامکن ہے اور پاگل پن !

سوال تو اس کا جواب پہلے عرض کر آیا ہوں کہ گوہر ایک امام کی تقلید فی نفسہ مباح ہے مگر جب ایک کو اختیار کر چکا، تو اب دوسروں کی تقلید کو لازم کرنا، بالخصوص زمانہ واحد میں، ہرگز نہ چاہئے۔

علاوہ ازیں اگر آپ کی خاطر سے ہم ایک زمانہ میں بھی سب کو مباح مان لیں، تو جب بھی تخصیص و ترجیح کی بہت سی صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ آپ کو بھی بشرط انصاف ماننا پڑے گا، مثلاً:

(۱) باعث ترجیح کبھی یہ امر بھی ہوتا ہے کہ گوشتی واحد کی دونوں جانب زمانہ واحد میں مساوی فی الرتبہ ہوں، مگر بوجہ سہولت اگر کوئی ایک جانب کو اختیار کر لے، اور اس پر عمل دانی کرے، اور جانب آخر کو بالکل ترک کر دے، مگر اعتقاداً جائز سمجھتا ہے تو اس میں کیا خرابی ہے؟ بلکہ اگر بوجہ سہولت جانب مرجوح کو بھی اختیار کرے اور دوسرے کو ترک، تو جب بھی کسی طرح مرتکب امر ممنوع نہیں ہو سکتا، دیکھئے: عباداتِ نفلیہ — شل صلوٰۃ و صوم و حج و صدقہ کی بہت صورتیں ایسی ہیں کہ مباح ہونا مسلم، بلکہ بوجہ ارشاد و فعلِ رسول اکرم بعض کی اذونیت و مسنونیت بالاتفاق ثابت، باوجود اس کے اگر کوئی شخص ان میں سے بعض صورت پر بوجہ دقت یا بوجہ آخر، عمل نہ کرے تو بالاتفاق اس پر کوئی جائے طعن نہیں؛

— سو اسی قاعدہ کے موافق اگر کوئی ہمارے ملک میں مثلاً امام اعظمؒ کی تقلید اس وجہ سے کرے، کہ اس کا حصول و علم بوجہ رواج و شہرت سہل ہے، تو اس کے اوپر کیا الزام ہو سکتا ہے؟

(۲) یا کوئی مثلاً یہاں اس وجہ سے تقلید امام اعظمؒ کو ادروں کی تقلید پر ترجیح دیتا ہے کہ چونکہ اس ملک میں یہ لوگ خواص و عوام بکثرت ہیں، ان کے خلاف کرنے میں صورت اختلاف ظاہر ہوتی ہے، اور اس اختلافِ باہمی سے جو خرابیاں عائد ہوتی ہیں، آپ خوب جانتے ہیں، عیاں را چہ بیان؟ اخدا معلوم کتنے مسلمانوں کو آپ نے کافر کہا ہوگا! اور کتنوں نے آپ کی تکفیر و فسیق کی ہوگی! سو بھلا ایسے امر کی وجہ سے کہ جس کو آپ بھی مباح فرماتے ہیں، اتنی بڑی خرابی کو کہ جس کے بارے میں کیا کیا کچھ وعید شائع نے فرمائی ہے، اپنے سر دھرنا کب مناسب ہے؟

(۳) یہ سب قصہ توجہ ہے کہ جب کوئی جمیع حضراتِ ائمہ کی شان میں تسادی کا معتقد ہو، اور جب کسی کو بہ نسبت ادروں کے اعلیٰ اور افضل سمجھتا ہو تو پھر تو تقلید اس

امام خاص کی عند البعض واجب ہے، اور اگر موافق رائے دیگر علماء کے مستحب ہی کہا جائے تو پھر بھی اگر کسی بے چارے نے امر مستحب اور اولیٰ پر بوجہ احتیاط دین عمل دائمی کر لیا، تو اس نے کیا تصور کیا؟

امور دینی میں احتیاط مستحسن ہے | امور دینی میں احتیاط سب جانتے ہیں کہ کیسا امر ہے؟ امور عظام تو درکنار رہے، دیکھئے! بہ نسبت

وَلِدْ وَلِيدَهُ زَمْعَةً کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت سودہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو امر وَاَحْبَبْتُ مِنْهُ يَأْسُودَةً فرمایا، اور اسی ارشاد کی وجہ سے حضرت سودہ رضی اللہ عنہا العراس لڑکے کے روبرو نہ آئیں، حالانکہ ارشاد نبوی کا مبنیٰ فقط احتیاط پر تھا، چنانچہ ناظران حدیث خوب واقف ہیں۔

مستحسن پر غمخیز کی ترجیح | بنظر مزید توضیح یہ امر اور بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ شرع میں یہ امر کثیر الوقوع ہے کہ بعض چیزیں اصل سے مُباح

بلکہ مستحسن ہوتی ہیں، مگر بوجہ بعض امور خارجیہ، امر غیر مستحسن کو ترجیح دینی مستحسن ہو جاتی ہے، اور اس وقت میں بھی جانب مستحسن ہی کو ترجیح دینا، ان کا کام ہے جو عقل دور بین نہیں رکھتے، اور حدیث میں اس قسم کے امور کثرت ملیں گے؛

(۱) دیکھئے! احادیث صحیحہ میں یہ امر موجود ہے کہ بوقت نزول قرآن مجید، جناب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے جناب باری میں مکرر سکر عرض معروض کر کے قرآن مجید کے ساتھ حروف مشہورہ پر پڑھنے کی اجازت لی، اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانہ خلافت میں

حسب رائے اور استحسان جماعت صحابہ بوجہ ظہور و انتشار اسلام و قرآن فی بلاد اہم اس توسع کو _____ کہ جس کو خاتم النبیین نے باصرار و دعائے مکررہ بوجہ مصلحت امت جناب باری سے حاصل کیا تھا، اور جن حروف کی شان میں حضرت رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے فُکِّلَ حُرُوفِ شَائِفِ کَافِ فرمایا تھا _____ موقوف کر دیا، اور حضرت صحابہ نے اس توسع کے عوض اس زمانہ کے مناسب حال سمجھ بوجہ کبر قرأت قرآن کو منحصر فی حرف واحد فرما دیا

لَهُ وَلَدٌ، لِذَا، وَلِيدَةٌ، بَادِي، زَمْعَةٌ، حضرت سودہ کے والد کا نام ۱۲

لے ترجمہ: ۱۷ سودہ! اس سے پردہ کرو (بخاری شریف ج ۲، کتاب البیوع، باب تفسیر المشتمات ۱۲)

رہیں المجتہدین تو شاید حضرات صحابہ پر بھی یہی طعن کریں کہ سب ضرور مبہم کو ترک کر کے مختصر فی صورتہ واحدہ کیوں کیا؟

(۲) اور سنئے! رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد سے یہ صاف ظاہر ہوتا ہے کہ آپ کا جی چاہتا تھا کہ بنا سے کعبہ کو گر کر بنائے ابراہیمی کے مطابق تیار فرمادیں، مگر بعض مسلمانوں کے انکار اور دین سے پھر جانے کے خوف کی وجہ سے آپ رُک گئے، چنانچہ الفاظ حدیث اس پر شاہد ہیں، باوجودیکہ آپ اس امر کو مستحسن سمجھتے تھے، مگر نقطہ بدیں خیال کہ یہ امر کوئی مقصود فی الدین نہیں، اور اس کے نفع کے مقابلہ میں بڑے نقصان کا اندیشہ ہے، اس لئے اس امر کو گو عمدہ تھا، ترک فرمایا۔

(۳) علاوہ ازیں حدیثوں سے زمانہ نبوی میں عورتوں کا نماز کے لئے مساجد میں جانا ثابت ہوتا ہے، اور یہ امر ثبوتِ اباحتِ امر مذکور کے لئے دلیل کافی ہے، پھر دیکھئے! باوجود اس کے صحابہ رضوان اللہ علیہم اجمعین نے عورتوں کو مساجد میں جانے سے منع فرمایا، اور عوراتِ مسلمین اس امر کی شکایت جب حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کی خدمت میں لے گئیں، اور کہہ کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں باوجودیکہ ہم مسجد میں چلی آیا کرتی تھیں، مگر اب ہم کو مساجد میں جانے سے روکا جاتا ہے، تو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے بھی یہی فرمایا کہ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عورات کے اس حال کو ملاحظہ فرماتے، تو بے شک مساجد میں آنے جانے سے منع فرمادیتے۔

اس کے سوا اور بہت سے امور خاص حدیث میں اس قسم کے ملتے ہیں، اب ذرا انصاف فرمائیں کہ جب بوجہ اصلاحِ ناس اور انتظامِ شریعت، امورِ مستحسنہ کو ترک کرنا، اور غیر مستحسنہ کو معمول بہا بنانا ضروری ہوا، تو اگر ان امور میں کہ جن کی ہر دو جانب دراصل مباح ہیں، بوجہ مصالحِ ایک جانب کو کوئی معمول بہا بنیالے، تو عین اتباعِ عقل و نقل معلوم ہوتا ہے، اس پر لے دے کر نااہل عقل کا کام نہیں۔

خلاصہ بحث نظر بریں یوں سمجھیں آتا ہے کہ گو تقلید فی نفسہ کوئی امر مقصود فی الدین اور ضروری نہ ہو، مگر بوجہ امورِ خارجیہ مثل انتظامِ دین و مصلحت

عام و شیوعِ جہل و غلبہ ہوا سے نفسانی۔ تو بے شک ضروری معلوم ہوتی ہے، اور اس وجہ سے اگر واجبِ بغیرہ کہئے تو مناسب ہے، اور اگر آپ انصاف فرمادیں گے تو میری عرض کی تصدیق کرو گے، اہل فہم تو میری اس عرض کو ان شاء اللہ قبول ہی فرمادیں گے، ہاں اکثر

حضرات سے کچھ بعید نہیں جو خواہ مخواہ اُلجھنے کو تیار ہوں، اس لئے ہم بھی چاروں چار مجتہد محمد اسن صاحب کے ڈھنگ کو اختیار کرتے ہیں، اور ان مصنفین کے کلام سے ————— کہ جن کے کلام کو بے سوچے سمجھے مجتہد صاحب اور ان کے قبلہ ارشاد اپنے ثبوت مدعا کے لئے تحریر فرماتے ہیں ————— ایک دوسرا اپنے مدعا کی تائید کے لئے پیش کرتے ہیں، کبھی مجتہد صاحب یوں نہ فرمانے لگیں کہ جیسے ہم نے اپنے دعوے کی تائید میں اقوال علماء نقل کئے تھے، اوروں کو بھی اسی طرح اپنے دعوے کی تائید کے لئے اقوال سلف پیش کرنا چاہیے، مگر نقل اقوال سے پہلے بوجہ اندیشہ غلط فہمی حضرات غیر مقلدین اپنے دعوے کو پھر بیان کرنا مناسب سمجھتا ہوں:

مجتہد صاحب! تقلید ہمارے نزدیک جمیع اقسام نہ حرام نہ ضروری نہ مباح، بلکہ بعض صورتیں ممنوع ہیں، تو بعض ضروری، بعض مکروہ ہیں تو بعض اولیٰ و انساب ————— مگر یہاں ہم فقط دو صورتوں کو جن کو ہم اس زمانہ میں ممنوع و ضروری سمجھتے ہیں بیان کرتے ہیں، اوروں سے نہ کچھ ہم کو بحث، نہ ان کا بیان کرنا ضروری، سو ہمارا دعویٰ یہ ہے کہ:

”اس زمانہ میں عوام کو ————— یعنی جو لوگ حسب اصطلاح و تعریف علماء و فقہاء نہ مجتہدین میں شمار کئے جاتے ہیں، نہ مرجحین میں داخل ہو سکتے ہیں ————— علی الخصوص جبکہ وہ کسی مذہب کے پابند بھی ہو چکے ہوں تقلید شخصی ضروری ہے، ائمہ مجتہدین میں سے جس کی چاہیں ایک کی تقلید کر لیں، گو قابل تقلید و اتباع اور بھی سمجھے جاتے ہیں، ہاں بوقت ضرورت کسی مسئلہ خاص میں اور ائمہ کی تقلید بھی مباح ہے، کما ہو مسوط فی کتب الفقہ، مگر یہ تقلید شخصی کے منافی نہیں ————— اور یہ تقلید ممنوع ہے کہ اس زمانہ میں ہر ایک عام و خاص کو اباحت مطلقہ و مطلق العنانی دی جائے کہ ہر مسئلہ میں جب چاہے جس کی چاہے تقلید کر لیا کرے“

مؤید مذہب احوالجات اور اس کے مؤید اقوال علماء متقدمین و متاخرین و خفیہ و شافعیہ و غیرہ بکثرت ملیں گے، بلکہ علماء متاخرین میں سے تو اس کا خلاف شاید ایک ہی دہونے کیا ہو تو کیا ہو۔

(۱) دیکھئے! شارح سفر السعادة مذاہب اربعہ کے حال میں فرماتے ہیں:

لہ شارح یعنی حضرت شیخ محدث عبدالحی دہلوی قدس سرہ (ولادت ۱۲۱۵ھ وفات ۱۲۸۵ھ) اور سفر السعادة جس کا دوسرا نام صراط مستقیم بھی ہے شیخ عبدالدین شیرازی نیروز آبادی شافعی صاحب قاموس رحمہ اللہ کی عربی تصنیف ہے شیخ محدث دہلوی نے فارسی میں اس کا ترجمہ اور شرح لکھی ہے جو شرح سفر السعادة کے نام سے مطبوعہ ہے ۱۲

بایں مذہب حق، و تفرق و صل، و بتزل مقصود، و ابواب در آخر خانہ دین،
 اس جہاد است، و ہر کہ را سب ازین راہ ہائے، و در سب ازین در ہائے اختیار نمود، و براہ
 و تفرق رفتن، و در سب دیگر گرفتن (تخاوند) محبت و یاد و کار خانہ صل را از ضبط و ربط
 بیرون انگذین، و از تمام مصلحت بیرون افتادن است، و اگر تصدیق طریق و رعایت
 احتیاط دارد، ہم از مذہب و اہل حقار، و دلچست کہ ویش احسن و اقوی، و فائدہ اش اہم
 و اتم، و احتیاط درین انشروا و تفریو اختیار کند، و براہ رخصت و مسالہ و جلیل نمودن
 نزداد، اس طریقہ شافری است، و شک نیست کہ اس طریقہ محکم تر و مضبوط تر است،
 انتہی (شرح بغیر العادۃ ص ۱۷ مطبوعہ نول کشور)

(ترجمہ: خلاصہ ہے کہ برحق مذہب، اور حیل مقصود، و سبب کی راہی، اور دین کی مصلحت میں
 داخل ہونے کے دروازے سے چار مذہب ہیں، اور جس شخص نے ان چار راہوں میں سے کوئی ایک راہ، اور
 ان دروازوں میں سے کوئی ایک دروازہ اختیار کر لیا، پھر وہ کوئی اور راستہ اختیار نہ کرنا چاہے، اور کوئی اور راہ نہ لے
 اپنا نا چاہے تو وہ مضل اور بہرہ و ہمت ہے، اور صل کے کارخانے کا ضبط و ربط و درجہ برجم کر دینا ہے،
 اور مصلحت کی راہ سے ہٹ جائے، اور اگر وہ شخص برجم کر لے اور احتیاط کا راستہ اختیار کرنا چاہے تو
 اس کی صورت بھی یہی ہے کہ کسی ایک مذہب کی جس کو اس نے پسند کر لیا ہے۔ اور روایت
 اختیار کرے جس کی دلیل بہترین اور قوی تر ہو، اور جس کا فائدہ زیادہ، و کام و کام ہو، اور جس میں احتیاط زیادہ
 و خبریہ اور رخصت، سہولت اور جلد سازی کی راہ اختیار کرے، شافری علم کی بھی راہ ہے، علم جنگ
 بھی مذہب زیادہ علم اور مضبوط ہے۔)

اس کے کچھ بعد مشارج مذکور پھر نقل فرماتے ہیں:

قولہ: و لیکن قرار داد علم، و مصلحت ویرایش اور آخر زماں، تعین و تخصیص مذہب
 است، و ضبط و ربط کا دین و دنیا ہم وری صورت بود، از اول نیز است ہر کلام را کہ
 اختیار نماید صورت دارد، و لیکن بعد از اختیار کیے بجا سب دیگر سے حق ہے تو اہم سو حق
 و تفرق و شک و احوال و احوال خواہ بود، قرار داد شافری علم، بری است و ہو
 المختار، و فیہ العذر، انتہی بلغیہ (اعمال ساقی ص ۱۷)

(ترجمہ: گر علم کا ضبط اور آخری زمانہ میں ان کی نگاہ میں مصلحت مذہب کی تعین و تخصیص میں
 ہے، اور دین و دنیا کے اسوں کا ربط و ضبط بھی اسی صورت میں ہے، و شروع میں آدمی کو اختیار ہے جس مذہب

کو چاہے اپنا مسئلہ ہے، اگر کسی ایک کو اختیار کرنے کے بعد دوسرے مذہب کی طرف جانا اس امام کے ساتھ
بہ گمان اور احوال و احوال میں پرانگی اور گروہ بندی کے بغیر ممکن نہیں ہے، علماء شافریں کا فیصلہ یہ ہے
اور یہی پسندیدہ راہ ہے، اور ابھی میں خبر ہے۔

اب ذرا مجتہد صاحب انصاف سے غلط فرمادیں کہ یہ شارح سفر السعادت دینی شیخ محمد بن
مختار دہلوی ہیں، مگر بن کورنریس المجتہدین نے قائلین عدم وجوب تقلید شخصی کے زمرے میں اپنے
رسدہ شہوت الحق یحقیق میں شمار کیا ہے، سو دیکھئے! ان کا ارشاد کیا ہے؟ ہماری رائے
کی تائید عبارت مذکور سے لگتی ہے یا آپ کی؟ ہم تو فقط یہی کہتے تھے کہ زمانہ و اوسر میں
مذہب مختلف کی تقلید کرنی اس زمانہ کے مناسب معل نہیں، شارح سفر السعادت نے تو ایک
اور ہی صورت کی ممانعت کر دی، یعنی جب ایک مجتہد کی تقلید اپنے زمانہ کر لی، تو پھر ہر ایک
حاضر و گویہ ہا جانت نہیں کہ اول کی تقلید سے خارج ہو کر دوسرے امام کی تقلید کرنے لگے، اور
اس امر کو حضرت شیخ مختار و معمول یہ عند الشافریں فرماتے ہیں۔

② دوسری سند تھے: امام طحاوی کی بنی بن سیف الدین کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

إن الواجب تقلید واحد لا یجوز تعدد ولا ینالہ
بجوہر تقلید ما زاد علی الواحد، بحیث
انہ ینالہ حقیقاً و حقیقاً فی الیوم و لحد، کما
هو الواقع الآن من بعض الناس، التہن.

بکہ لوگ کر رہے ہیں۔

③ اور تھے: امام ابن الہمام آخر عمر میں فرماتے ہیں:

لا یمزج المقلد فیما فکد
فیہ اتفاقاً

④ ثم قال: و انما اطلقت فی ذلک لثلاثہ: بعض الجہتہ بما یقع فی الکتاب
من اطلاق بعض العبارات الموحدة خلاف المراد، فیحکم علی تنفیذ الارشاد

شعری بن سیف الدین بخاری کی عبارت نقل کہ کہ طحاوی نے ان کی ایک عبارت کے خلاف طور پر
تکذیب کیا ہے دیکھئے طحاوی اور ابن الہمام نے دیکھئے شیخ آخر عمر میں فرماتے ہیں: ۱۲

میں منکرین وجوب تقلید شخصی میں گنویا ہے، اور اسی پر اور حضرات کو قیاس فرمایئے، خوف طول جان کھائے جاتا ہے، ورنہ دل میں تو یہ آتا تھا کہ دُعا جارا اور حضرات کے کلام بھی اپنی تائید کے لئے نقل کرتا، اور شل حضرت شیخ محی الدین بن عربی اور امام غزالی و صاحب میزان الشعرائی وغیرہم کے کلام کو، جو دعویٰ احمقہ پرشاد میں پیش کرتا، مگر جن کو فہم خدا داد ہے، وہ ان شرار شر اتنی ہی بات میں مطلب صحیح نکالیں گے، اور آپ کی حالت کو رحم کی نظر سے ملاحظہ کر رہے گے۔

الفاظ میں الجھ رہے ہیں

اور ٹھیک یہ ہے کہ بخدا! ہم کو بھی آپ کی حالت پر بہت افسوس و رحم آتا ہے، آپ اور آپ کے شیخ الطائفہ رفیقہ میں تو خامہ فرسائی کرنے کو تیار ہو گئے، مگر آپ حضرات کی تحروں سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اب ملک بہت موٹی موٹی باتوں کو بھی نہیں سمجھ، بلکہ الفاظ ہی میں الجھ رہے ہو، آپ کو تو یہ بھی خبر نہیں معلوم ہوئی کہ تقلید کی کتنی قسمیں ہیں؟ اور ان کا کیا حکم ہے؟ فقط آپ حضرات نے یہ مضمون سن کر، اور نیز بعض اکابر کی تصانیف میں دیکھ کر کہ تقلید شخصی نہ چاہئے یا بُری ہے، یہ خیال جمار کھا ہے کہ تقلید کسی کو کسی حالت میں نہ چاہئے بلکہ آپ حضرات کی بعض تقاریر سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ تقلید شخصی ہو یا غیر شخصی ہرگز نہ چاہئے اور ظاہر احادیث کو اختیار کرنا چاہئے، خواہ اس شخص میں شرائط مقررہ اجتہاد و تفقہ موجود ہوں یا نہ ہوں، چنانچہ دیباچہ کتاب میں بھی آپ نے کسی قدر اس مضمون کو لکھا ہے، سو اگر آپ کا یہی مطلب ہے تو عنایت فرما کر اس کے دلائل سے مطلع فرمائیے، اور اگر یہ مطلب نہیں تو اور جو کچھ مطلب ہو بہت صاف طور سے مدلل تحریر کیجئے تاکہ یہ تو معلوم ہو کہ مجتہدین زمانہ حال کس تقلید کو ممنوع فرماتے ہیں؟ کسی کو جائز بھی کہتے ہیں یا نہیں؟ آپ حضرات کے اقوال دربارہ تقلید اس قدر متباہت و متعارض ہیں کہ جس کا ٹھکانہ نہیں! بعض اقوال سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ تقلید ممنوع، بعض کے کلام سے صُور خاصہ کی ممانعت نکلتی ہے، بعض کے کلام سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ تقلید شخصی فی نفسہ تو مُباح مگر بوجہ خصوصیت امر مُباح و ترکِ جانبِ آخر قابلِ انکار ہے، چنانچہ مجتہد العصر کے کلام سے ہُوئیہا ہے، تو آپ کو لازم ہے کہ ان صُور میں سے کوئی صورت متعین فرمائیے، اور اس پر کوئی دلیل پیش کیجئے، غرض جو ہو مدلل ارشاد ہو۔

نص کہاں چھپا رکھی ہے؟ اور ایک عرض یہ بھی ہے کہ آپ اور آپ کے ہم پیشہ بالخصوص

فخر المجتہدین جناب مولوی محمد حسین صاحب اس امر کے مدعی ہیں کہ بطلان تقلید میں ہماری طرف سے نص صریح متفق قطعی الدلالتہ موجود ہے، چنانچہ مجتہد صاحب موصوف نے ہمارے مقابلہ میں بھی یہ ارشاد فرمایا ہے کہ ان مسائل متنازعہ فیہا میں ہر ایک مسئلہ کے ثبوت کے لئے ہمارے پاس نص مشروط بشرط مذکورہ موجود ہے، سو اس دعوے کے موافق بطلان تقلید کے بارے میں بھی کوئی نص حسب شرائط مرقومہ ضرور لگا رکھی ہوگی، عنایت فرما کر اس کو ظاہر کر دیجئے، جناب مولانا مولوی نذیر حسین صاحب کی تقریر دل پذیر تو آپ نے تحریر فرمائی، مگر اس نص کا پتہ نہ آپ کے کلام میں، نہ مجتہد صاحب کے کلام میں؛ اور اگر وہ نصوص یہی آیات کریمہ ہیں جو آپ نے نقل فرمائی ہیں، تو یہی ارشاد فرمائیے، مگر ذرا سوچ لیجئے کہ جس تقلید کے ہم مدعی نہیں اس پر اعتراض کرنا تو بالکل لغو ہے، ہاں جس تقلید کو ہم اس زمانہ کے اعتبار سے حق سمجھتے ہیں، اس کے بطلان کے لئے کوئی نص صریح متفق قطعی الدلالتہ ہو تو بیان کیجئے، مگر مجھ کو یوں نظر آتا ہے کہ یہ تو آپ نہ کریں گے، بلکہ اس کی جگہ اقوال فقہاء و محدثین بے سوچے سمجھے بہت کچھ نقل کر دو گے، سو سب جانتے ہیں کہ یہ تو مباحثہ نہیں، بلکہ بقول شخصے ”بوجہ میں دانا“ ہوا۔

الحاصل: اول تو آپ کو یہ لازم ہے کہ حسب دعویٰ و وعدہ، بطلان تقلید متنازعہ فیہ کے لئے نص صریح قطعی الدلالتہ پیش کیجئے، اور اگر آپ سے یہ نہ ہو سکے، اور دعویٰ مذکور سے آپ دست بردار ہو کر اپنے دعوے رد تقلید کے ثبوت کے لئے اقوال فقہاء نقل فرمائیں، تو اس کا لحاظ ضرور رکھنا کہ وہ اقوال اول تو کن حضرات کے ہیں؟ عندا تخفیہ ضروری التسلیم ہیں یا نہیں؟

دوسرے یہ ہے کہ ان اقوال سے کون سی تقلید باطل ہوتی ہے؟ خدا کے لئے موٹی سی بات یہ تو ملاحظہ کر لیا کیجئے کہ جن حضرات کے کلام آپ رد تقلید کے لئے پیش کرتے ہیں، اکثر انھیں حضرات کے کلام دوسری جگہ ثبوت تقلید پر دال ہیں، گناہم الزیغ، اس سے ہر ادنیٰ اعلیٰ سمجھ سکتا ہے کہ ہونہ ہو وہ تقلید اور ہے اور یہ اور، مگر کیا کیجئے! مشکل تو یہ ہے کہ آپ حضرات کو ”دو اور دو چار روٹی“ ہی سوجھی ہیں، مقام حیرت ہے کہ جو حضرات اقوال مصنفین و عبارات کتب متداولہ میں ایسے سر کے بل گرتے ہیں، وہ حضرات دعویٰ اجتہاد کس منہ

سے کرتے ہیں! جو نام کے عالم مطالب سلف کو ان کے محمل پر حمل کرنے سے عاجز ہیں، وہ نصوص قرآنی و احادیث نبویؐ میں کیا خاک تطبیق دیں گے! یہ تو براوج فلک چہ دانی چسیت؟! چوں ندانی کہ در سرانے تو کیست طرفہ یہ ہے کہ مجتہدین زمانہ حال، جن کے اقوال در بارہ رد تقلید شخصی نقل فرماتے ہیں ان میں سے اکثروں کا مقلد بہ تقلید شخصی ہونا اظہر من الشمس ہے۔ باقی یہ امر روشن ہے اور پہلے اس کی طرف اشارہ بھی کر آیا ہوں کہ مسئلہ خاص میں کسی وجہ سے خلاف کرنا، بالخصوص جن کو مرتبہ تفقہ و سلیقہ ترجیح بین المسائل ہو، تقلید شخصی کے مخالف نہیں، الغرض آپ جو کچھ تحریر فرمائیں کلام حق کو سمجھ کر تحریر فرمائیں، اپنے خیال کا اتباع محض نہ ہو۔

مولانا سید نذیر حسین صفادہلوی

کے

مقدماتِ ستہ کا جائزہ

اب اس کے بعد رئیس المجتہدین کے مقدمات کی طرف متوجہ ہونا اگرچہ غیر ضروری معلوم ہوتا ہے، مگر چونکہ ہم پہلے وعدہ کر چکے ہیں، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بالاجمال مقدمات مذکورہ کی کیفیت عرض کی جائے، سنئے! قَالَ رَبِّیُّسُ الْمُجْتَهِدِیْنَ:

۱۔ اوج: بلندی۔ ترجمہ: آپ کو کیا پتہ کہ آسمان کی بلندی پر کیا ہے؟! جب آپ کو ہی پتہ نہیں کہ آپ کے گھر میں کون ہے؟! شیخ سعدیؒ نے یہ شعر اس حکایت کے بعد لکھا ہے کہ ایک نجوی اپنے گھر لوٹا تو بیوی کو ایک آشنا کے ساتھ بیٹھا ہوا پایا، سخت غصے ہوا گالیاں دیں، اور اس کے ساتھ لڑ پڑا، شور و غل ہوا، تو ایک دل والے نے کہا کہ تو بڑا نجوی بنتے ہے، آسمان کے اوپر کی لوگوں کو خبر دیتا ہے، مگر نیچے یہ تک پتہ نہیں کہ تیرے گھر میں کون ہے؟! گلستاں ۱۳۱۱، باب چہارم ۱۳

مقدمہ اولیٰ: ”تنوع“ میں کہا ہے: حاصل هذا الكلام أنَّ وجوب الشيء يدلُّ على حُرْمَةِ تركه، وحرمة الشيء يدلُّ على وجوب تركه، وهذا مما لا يتصور فيه النزاع، انتهى.

اقول: صدقت وبررت! بے شک یہ فرمانا مجتہد العصر کا ٹھیک ہے کہ جو چیز حکم شارع کے موجب واجب ہوگی اس کا ترک کرنا ممنوع ہوگا، لیکن یہ یاد رہے کہ

(۱) وجوب شرعی کبھی تو بہ نسبت صورت واحدہ ثابت ہوتا ہے، اور بوجہ امر شارع اس خاص صورت کا ترک کرنا ممنوع ہو جاتا ہے۔

(۲) اور کبھی یہ ہوتا ہے کہ ایک شئی علی الاطلاق بحکم شارع واجب ہوتی ہے، اور صورِ محتملہ مباعد میں سے کسی صورتِ خاص کی تعیین علی سبیل الوجوب نہیں کی جاتی، سو اس شئی کے ادا کرنے کے لئے یہ ضروری نہیں ہوتا کہ شئی مذکور کی جمیع صور پر عمل کیا جائے، بلکہ صورت واحدہ پر عمل کرنے سے بھی وجوب سے سبک دوش ہو جائے گا۔

اول صورت کی مثالیں تو بکثرت موجود ہیں۔ ہاں قسم ثانی کی مثال مطلوب ہے تو سنئے! قرآن مطلقاً تو فرض و ضروری ہے، مگر ساتوں لغاتِ مباعد فی الشرع میں سے جس لغت کے موافق زمانہ نبویؐ میں کوئی پڑھ لیتا تھا، سقوط فرض کے لئے وہی کافی سمجھا جاتا تھا، چنانچہ ارشادِ نبویؐ: ”كُلُّ حَرْفٍ شَايَ كَافٍ“ میرے مدعا پر شاہدین ہیں، لفظِ شَايَ کَافٍ سے بشرطِ فہم بدایت یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ حروفِ سبعہ میں سے اگر کوئی مدحُ العرف واحد ہی پر عمل کرے تو کافی ہے۔ اب اس سے کوئی ذکی یہ مطلب نکالنے لگے کہ جب ساتوں حرفوں پر پڑھنا مباح ہوا، تو سب کے سب حروفِ مَا اَنَّا كُفُّمُ الرِّسُولِ میں داخل ہوئے، پھر اب اگر کوئی بالخصوص قرآن شریف کو موافق لغت واحدہ کے پڑھے گا تو تارک ہوگا بعض مَا اَنَّا كُفُّمُ الرِّسُولِ کا، تو سو اے کم فہمی یا قلتِ تدبیر یا مغالطہ وی اور کیا کہا جائے؟!

لے خلاصہ کلام یہ ہے کہ کسی شئی کا واجب ہونا اس کے ترک کی حرمت پر دلالت کرتا ہے، اور کسی شئی کا حرام ہونا اس کے ترک کے وجوب پر دلالت کرتا ہے، اور یہ ایسی بات ہے جس میں نزاع متصور نہیں ۱۲

لے سچ کہا اپنے اور نیکی کا کام کیا آپ نے ۱۳

بالجملہ جب شیء واجب علی الاطلاق کی صورت متعددہ میں سے ————— باوجودیکہ سب
باحث میں مساوی فی الرتبہ ہیں ————— ایک پر بالخصوص عمل کرنے سے ترک مَا أَتَاكُمُ الرَّسُولُ
وَحَلَافِ امر شارع لازم نہیں آتا، تو

(۳) جس حالت میں کہ کسی شیء واحد کی صورت متعددہ میں سے حق اور معمول بہ تو صورت
واحد ہی ہے، مگر بوجہ اختلاف تحریری و تحقیق کوئی کسی صورت کو حق کہتا ہے، کوئی کسی کو حق سمجھتا
ہے، اور اپنی اپنی تحقیق و تحریری کی وجہ سے کسی نے کسی صورت کو، کسی نے کسی صورت کو ان
صورت متعددہ میں سے علی التبعین معمول بہ ٹھہرا لیا، اور باقی صورت کو بوجہ رجحان تحقیق و تحریری ترک
کر دیا، تو یہ ترک تو بدرجہ اولیٰ مباح، بلکہ اولیٰ و ضروری ہوگا۔

سومثلہ تقلید میں یہی اخیر قسم پائی جاتی ہے، چنانچہ بدیہی ہے، اور اگر کوئی خواہ خواہ
قسم ثانی میں تقلید کو داخل کرنے لگے تو ہمارا جب بھی مدعا ثابت ہے، ہاں واجب کی قسم اول
میں یہ تقلید ہرگز داخل نہیں ہو سکتی، تاکہ اس مقدمہ سے مجتہد العصر کا کچھ مدعا نکلے۔

مقدمہ ثانیہ: اِنَّ زَيْدًا عَلَى سَبِيلِ الدِّوَانِ اس لئے کہ حق عند اللہ ایک ہی ہے، اور یہ مقدمہ
عند الجہوں سلم ہے، اور محتاج ایراد و نقل کا نہیں۔

مقدمہ ثالثہ: بعض ائمہ کا ترک کرنا بعض احادیث کو فروع تحقیق ان کی ہے، کیونکہ انھوں
نے ان احادیث کو احادیث قابل عمل نہیں سمجھا، بدعوتے نسخ یا بدعوتے ضعف اور امثال اس
کی کے، نہ یہ کہ حدیث کو قابل عمل کے سمجھ کر پھر اپنے اقوال کی پابندی سے حدیث نہیں ملتے
تھے، حاشا ہم اللہ! انتہی۔

اقول: ان دونوں مقدموں کے جواب میں تو بے اختیار ہماری زبان پر یہ شعر آتا ہے ۵
ای آئمہ لاف میزنی از دل کہ عاشق است طوبی لک! ار زبان تو بادل موافق است
مقدمہ رابعہ: جو مقدمہ محض، کہ حدیث سے کچھ خبر نہیں رکھتا ہو، اگر حدیث کو قبول نہ کرے تو
قبول نہ کرنا اس کا فرع تحقیق کی مثل ائمہ اربعہ کے نہ ہوگی، بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا۔ انتہی

۵ اے وہ شخص جو ڈینگیں مارتا ہے کہ: ”دل سے عاشق ہوں“ پش و باش! اگر تیری زبان
دل کے ساتھ موافق ہے ۱۲

اقول: شرع

برگشتہ بخت جذبہ دل تم کو آفریں آکر وہ پھر گیا مرے بیت الحزن کے پاس
افسوس! ہم تو مقدمہ ثانیہ و ثالثہ کو دیکھ کر بہت خوش ہوئے تھے، اور بدانتہا سمجھے تھے کہ
ان مقدموں کے بعد جو مدعا نکلے گا، ہمارا مشیت مدعا ہوگا، مگر رئیس المجتہدین تو ہمارے مطلب
تسلک پہنچ کر دفعۃً ایسے پلٹے کہ خدا کی پناہ! ہم کو کیا خبر تھی کہ اس زمانہ کے مجتہدین بدابہت کا بھی
خلاف کیا کرتے ہیں! اور نتیجہ کا خلاف مقدمات، اور فرع کا خلاف اصل ہونا بھی ان کے یہاں
درست ہے، اور کبھی کچھ کہہ دینا، اور کبھی کچھ لکھ دینا بھی ان کے یہاں صفت رجوع میں داخل
ہے، خیر! اس کو تو بعد میں عرض کروں گا۔

دعویٰ بلا دلیل | اول تو ہماری عرض یہ ہے کہ رئیس المجتہدین نے باوجودیکہ مدعی ہیں،
مگر اپنے اس دعویٰ مذکور پر کوئی دلیل کیوں نہیں پیش کی؟ حالانکہ
مقدمات مذکور میں مقدمہ رابعی اصل مطلوب مجتہد صاحب ہے، اور مقدمات تو فقط تابع ہیں،
یعنی خلاف اور منشاء خلاف اگر تھا تو یہی مقدمہ تھا، پھر اس کو یوں مہمل چھوڑ جانا، اور دیگر
مقدمات کی باوجودیکہ وہ غیر مقصود ہیں، اور اکثر مسلم اور بدیہی ہیں، دلیل اقوال سلف سے
پیش کرنا بہت ہی عجیب بات ہے، مگر شاید اپنے قول کی تائید کے لئے مجتہدین زمانہ حال کے
یہاں اس قسم کے امور کا مرتکب ہونا مستحسن ہو، مثلاً مقدمہ اولیٰ کی کو ملاحظہ فرمائیے کہ اس کی
بدابہت و ضرورت باوجودیکہ خود رئیس المجتہدین ”تلویح“ کے حوالہ سے نقل فرماتے ہیں، مگر پھر
بھی اور کچھ نہیں تو ”تلویح“ کی ہی عبارت اس کے ثبوت کے لئے نقل کر دی، گو اس کا مطلب
بھی نہیں سمجھ، جو چاہے کلام احقر کو جو مقدمہ اولیٰ کے ذیل میں گذر چکا ہے دیکھ لے۔

نظر بریں تو یوں مناسب ہے کہ رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابعی جس کو اصل مدعا ہے

لے برگشتہ: پھر اہوا، بخت، نصیب، برگشتہ بخت: بد نصیب، بیت الحزن: غم کا گھر یعنی غریب خانہ
شاعر بد نصیب جذبہ دل کو شامی دیتا ہے کہ اس کا محبوب گھر کے قریب آکر
واپس لوٹ گیا، محبوب کا واپس لوٹنا بد نصیبی کی بات ہے، مگر اس کا گھر کے قریب آنا خوشی کی بات ہے،
مولانا سید زحیر حسین صاحب دہلوی بھی مقدمہ ثانیہ اور ثالثہ میں بالکل ہم سے قریب آگئے تھے، جو ہمارے
لئے خوشی کی بات تھی، مگر اس مقدمہ رابعی میں پھر پینترا بدل گئے۔ ۷ مہمل: بے دلیل۔

مجتہد صاحب کہتے تو بجا ہے، دعوے محض ہے، اور اب تلک وہی ان سے ثابت نہیں ہو سکا، تو پھر اس کا جواب فقط لاشکراً ہی کافی ہے، ایسے کلام ناقص کو ہمارے مقابل میں پیش کرنا، اور کسی سے اس کے جواب کی امید رکھنا مجتہد محمد احسن صاحب کا خیال باطل ہے و
وزیرے چنیں شہریارے چٹائے!

مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ مقابلہ میں اس قسم کے دعوے پادریا کا پیش کرنا طالب علم بھی بہت عار کی بات سمجھتے ہیں، فضلاً عن رئیس المجتہدین و افضل المتکلمین و احسن المناظرین!

دعویٰ خلاف دلیل

اب اس کے بعد قابل عرض یہ ہے کہ رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابعہ گو بظاہر تو فقط دعوے بلا دلیل ہی معلوم ہوتا ہے، مگر فی الواقع از قبیل دعویٰ خلاف دلیل ہے، کیونکہ مقدمہ مذکورہ مقدمتین سابقتین کے خلاف ہے، بلکہ خود مقدمہ رابعہ ہی کا اول و آخر غیر ملوط ہے۔

مقدمہ رابعہ کے خلاف مقدمتین سابقتین ہونے کی تو یہ دلیل ہے کہ مقدمہ ثانی و ثالث کا خلاصہ تو حسب تحریر رئیس المجتہدین یہ ہے کہ:

”مذاہب اربعہ حق ہیں علی سبیل الدوران یعنی ہر مسئلہ میں احتمال حقیقت ہر ایک طرف ہو سکتا ہے، فرق اگر ہے تو راجح مرجوح کا ہے، اور کسی امام کا جو بعض مسائل میں بعض احادیث پر عمل نہیں معلوم ہوتا، وہ اس کی یہ ہے کہ وہ حدیث ان کے نزدیک منسوخ ہے یا ضعیف یا مؤول وغیرہ، یہ نہیں کہ باوجود ثبوت صحت حدیث من جمیع الوجوہ محض اپنے اقوال کی تائید کے لئے ائمہ نے حدیث کو ترک کر دیا ہو“

اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ جو کوئی مقلد محض کسی امام کی ائمہ اربعہ میں سے

۱۔ ناقص: ادھر انا تمام، غیر مدلل بات ۱۲ ۱۱ جیسے وزیر ویسے بادشاہ (امراؤں تحت دونوں نالائق) یعنی جیسے مجتہد محمد احسن ویسی ان کی ادھوری دلیل ۱۲ ۱۰ پادریا ہوا: پاؤں ہوا میں یعنی ناپائیدار ۱۲ ۱۰ چہ جائے کہ رئیس المجتہدین یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب اور افضل المتکلمین اور احسن المناظرین یعنی محمد احسن صاحب ایسی بات پیش کریں ۱۲ ۱۱ دوران: مصدر ہے دَارَیْدُورُ کا: گھومنا، بچر دگنا۔ علی سبیل الدوران: گھومنے کے طور پر یعنی مذاہب مختلفہ میں سے نفس الامر میں تو کوئی ایک حق ہے، مگر چونکہ وہ معلوم نہیں ہے اس لئے ہر مسئلہ میں ہر مذہب حق ہو سکتا ہے ۱۲ ۱۰ یعنی مذکورہ عبارت جو بطور خلاصہ مضمون گذر چکی ہے ۱۲

تقلید کرے گا، تو وہ بنسبت اس امام کے اس امر کا ضرور معتقد ہوگا کہ جس مسئلہ میں بظاہر ہم کو یہ شبہ گزرتا ہے کہ امام مذکور نے کسی حدیث کا خلاف کیا ہے، وہ درحقیقت خلاف حدیث نہیں، بلکہ ضرور بالضرور کوئی امر منسقط للعمل پیش آیا ہوگا جس کو ہم عامی مقلد نہیں سمجھ سکتا، تو اب اس مقلد کا قول امام پر عمل کرنا، اور حدیث پر عمل نہ کرنا امام مذکور کی تحقیق پر مبنی ہوگا، کیونکہ امام نے تو اس حدیث کو اپنی تحقیق کی وجہ سے ترک کیا تھا، اور مقلد مذکور نے بوجہ حسن ظن کے، کہ جس حسن ظن کے ثبوت خود رئیس المجتہدین ہیں، تحقیق امام پر اعتماد کر کے ظاہر حدیث پر مثل امام کے عمل نہ کیا، گو اس عامی کو بادی الرأی میں ظاہر حدیث مخالف قول امام معلوم ہوتی ہے، مگر بوجہ حسن ظن فی شأن الامام، و عقیدت علم و فراست تام، یہ نسبت امام، یہ مقلد اتباع قول امام کو اپنی رائے پر بوجہ امور مذکورہ ترجیح دیتا ہے، اور بمقابلہ قول و فہم امام کے اپنی رائے کو ساقط الاعتبار سمجھتا ہے۔

اور بعض علماء نے جو فرمایا ہے کہ ”لاکثرائی للعامی“ اور مثل اس کے، چنانچہ رئیس المجتہدین نے اپنی بعض تصانیف میں اس قسم کے جملوں کو نقل کیا ہے، اس کا مطلب بھی یہی ہے، گو رئیس المجتہدین حسب العادت اس کو اور طرف کھینچتے ہیں۔

بالجملہ مقلد امام، قول امام کو اپنی رائے اور فہم پر ترجیح دیتا ہے، اور بوجہ ساقط الاعتبار ہونے کے اپنی رائے پر بمقابلہ قول امام کے عمل نہیں کرتا، یہ نہیں کہ محض اپنی رائے یا ہولے نفس سے ظاہر حدیث کو ترک کرتا ہے، جو ایسا کرے وہ درحقیقت مقلد امام نہیں، بلکہ مشعین ہوائے نفسانی میں داخل ہے۔

جب ان دونوں مقدموں رئیس المجتہدین سے یہ بات ثابت ہو چکی کہ مجتہد جو کچھ کرتا ہے وہ حق ہے یعنی اس کو نہیں کہہ سکتے کہ اس امام نے یقینی غلطی کی، یا اتباع رائے محض قول نبویؐ کو پھوڑ دیا، تو ظاہر ہے کہ جو کوئی شخص ائمہ اربعین سے کسی امام معین کی تقلید کرے گا، تو اس امام خاص کی نسبت، یہ نسبت ائمہ دیگر، معتقد علم و دیانت بے شک زیادہ ہوگا، اور مقلد مذکور جو کچھ کرے گا اس کا مبنی تحقیق امام پر ہوگا۔ تو اب اس کے بعد رئیس المجتہدین کا مقدمہ رابع میں یہ فرمانا کہ مقلد محض کا کسی حدیث کو ترک کرنا فرع تحقیق کی نہ ہوگا، بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا، خود اپنے کلام سابق کا خلاف کرنا ہے، تماشا ہے کہ خودی اس کو مقلد محض بھی فرماتے ہیں، اور ساتھ ہی یہ بھی ارشاد ہوتا ہے کہ ائمہ کے حدیث ترک کرنے کو کسی محصل

علمی پر محمول کرنا ضروری ہے، اور لوگ اتباع ہوئی سے پاک ہیں، ان تجویز سب کا یہ نکال دیا کہ اگر عقلمند محض اس حدیث کو، کہ اس کے امام نے ترک کیا ہے، بوجہ ترک امام ترک کرے گا تو یہ تارکین حدیث میں داخل ہو جائے گا۔

کوئی رئیس المجتہدین کی خدمت میں ہماری یہ عرض لے جاوے کہ اوروں کے کلام کا مطلب سمجھنا اگر آپ کے نزدیک خلاف مشائخ اجتہاد ہے تو ہو، مگر خدا کے لئے اپنی تقریر کی ابتداء و انتہاء کو ملاحظہ فرمایا کیجئے، کہ ہم مخالف تو نہیں، اگر کوئی استفتاء ہے تو تقریرات و تحقیقات حضور کا خدا مانتے ہیں۔

گو کہ یہ بے خبری حضرت والا ہوگی تارکین حدیث سب تہ و بالا ہوگی

اور اس تقریر سے یہ بھی اہل فہم کو معلوم ہو جائے گا کہ خود مقدس راہد کا بھی اول و آخر مرعوط نہیں، کیونکہ شروع مقدس کا تو یہ مطلب تھا کہ عقلمند محض کا حدیث کو قبول نہ کرنا فرع تحقیق کی مثل اندک کے نہ ہوگا، اور آخر میں کہہ دیا کہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا، معلوم نہیں سے ترقی کا ہے پر فرماتے ہیں؟ ا کلام سابق پر تو یہ چسپاں نہیں ہو سکتی، کیونکہ جہل اول کا خلاصہ تو یہ ہے کہ عقلمند کا حدیث کو ترک کرنا، مثل اندک کے، اس کی تحقیق پر متفرع نہ ہوگا، ظاہر ہے کہ اس کو مرتبہ تحقیق حاصل نہیں جو اس پر کہ متفرع ہو، مگر اس بشرط انصاف بوجہ مقدس ثانی و ثبات یہ بات ضروری التسلیم ہے، کہ اگر عقلمند ترک کرنا اس حدیث کو ————— کہ جس کو اس کے امام نے ترک کیا ہے، مثل امام کے ————— تحقیق پر مبنی نہیں، لیکن ترک نہ کرے، بلکہ اپنی تحقیق امام کو بے شک کہا جائے گا، یعنی امام کا ترک کرنا تو خود تحقیق امام پر مبنی ہے، اور عقلمند محض جو مرتبہ تحقیق سے بہت دور ہے جب کسی حدیث کا بوجہ تقلید امام ترک کرتا ہے، تو ظاہر ہے کہ وہی تحقیقی امام اس ترک کا مبنی بھی ہوگی ————— بہرہ اب اس پر رئیس المجتہدین کا بے دلیل ترقی فرمایا کہ وہ بلکہ ترک کرنا حدیث کا ہوگا، خلاف عقل معلوم ہوتا ہے۔

ہاں یوں فرماتے کہ ترک حدیث کا، بوجہ تقلید و اعتقاد فہم و درایت امام ہوگا اور اس کو رئیس المجتہدین خود تسلیم کر چکے ہیں کہ اس ترک حدیث کی وجہ سے امام پر کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا، بلکہ اس کی طرف ہی احتمال حقیقت ہے، تو پھر ہر رو کے انصاف عقلمند محض بھی رئیس المجتہدین کے الزام سے ضرور بری ہوگا۔

ہم کو کمال تعجب ہے کہ مجتہد محمد احسن صاحب باوجودیکہ اس مقام میں روئے تقلید میں اپنی

دروہ کی سہی فرما رہے ہیں مگر میں کو فہم ہوگا وہ جاہل نہ ہوں گا کہ مجتہد صاحب تو سراسر فاضل و متقید ہیں، اور اس کا نونہ خود موجود ہے یعنی جو دعویٰ کے حصص مولوی سید محمد حسین صاحب کرتے ہیں، ہمارے مجتہد صاحب بلا طلب دلیل و بے ترد و اماناً وصلیاً کہہ اٹھتے ہیں واللہ اس پر اتکا نہیں، بلکہ اسی دعویٰ کے بلا دلیل کو اپنے قول کی تائید کے لئے اور وہ بطور جنت پیش کرتے ہیں، مجتہد صاحب جو تقلید کو منوع فرماتے ہیں، بے شک ٹھیک فرماتے ہیں، مگر وہ تقلید منوع بھی تقلید ہے جس میں ہمارے مجتہد صاحب مبتلا ہیں، اور اب مجتہد صاحب کا اصول کو تقلید سے منع کرنا معذرتاً من گڑبگ شامہ بکنیدہ کا ہے۔

مقدمہ خاصہ: آج کل کے بعض متعصب جو بعض احادیث میں تاویل بے باعث اور دعویٰ نسخ اور ضعف کا بے دلیل، بلکہ مجرور پابندی قول امام کی سے کر کے حدیث کو ترک کرتے ہیں، اور ویسے نہیں جیسے کہ آئمہ، اس لئے کہ اگر سے دعویٰ نسخ و ضعف اور تاویل کا خالص تحقیق دیکھنا اور مجتہدین ائمہ سے تھا، اور آج کل کے لوگوں کو تاویل کرنا مکرراً ماکل بقول الامام، متقابل رسول کے ہے، اتنی۔

اقول: مقدمہ دہم کی تردید میں جو کچھ عرض کر آیا ہوں، اس کے دیکھنے سے ان شکار نہ یہ امر معلوم ہو جائے گا، کہ یہ مقدمہ از قبیل ہمارے فاسد علی الفاہم ہے، اور دعویٰ بلا دلیل ہونا تو ظاہر ہی ہے، کیا عجیب بات ہے کہ متقید کے دعویٰ نسخ و ضعف و غیرہ کو خود ہی قبول دلیل فرماتے ہیں، اور آپ ہی یہ ارشاد کرتے ہیں کہ بلکہ مجرور پابندی قول امام ہے، کوئی رئیس المجتہدین سے کچھ کہے کہ متقید محض کے لئے اس سے زیادہ اور کیا دلیل قوی ہوگی، کہ خود اس کے امام کا قول اس کے مؤید ہے؟

باقی رہا قول امام، اس کو خود آپ فرماتے ہیں کہ وہ خالصاً تحقیق دین الشرع مجتہدین ائمہ سے، جو معتقد کسی امام کی تقلید پر جو اعتقاد کم و زیادت کرے گا، وہ بھی بوجہ اتباع امام جو کہے گا خالصاً تحقیق دین الشرع ہوگا، ہاں آپ کا یہ دعویٰ بلا دلیل البتہ خالصاً لدین الشرع نہیں، بلکہ نسبتاً مدبراً محض تعصب پر مبنی معلوم ہوتا ہے، والعیاذ باللہ للشرع۔

لے میں نے تو کیا، آپ اصحاب دکرین میں تو ایسی تقلید میں نہیں لگی کہ آپ اپنی عقلی دکرین، "لے کو میں کا" "لے خاص دینی تحقیق کے طور پر اور متداول دینوں میں عقول دینے کے طور پر"

ظاہر ازین ہے تو ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ اگر حدیث نے جو بعض احادیث کو ضعیف و غیرہ کہا ہے، مضافاً تحقیق دین اندر کہا ہے، اور آپ جواب ان کے اتباع سے کسی حدیث کو ترک کرتے ہو، تو محض پابندی اقوال ان سے ترک کرتے ہو، اور ان کی تائید کرنے کے لئے حدیث چھوڑتے ہو، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ پہلے لوگوں نے محض اندر اربعہ و غیرہ کے جو حدیث پر عمل کیا ہے تو محض پینت اسلخ احکام نبویؐ کو کیا ہے، اور اب جو حضرات حدیث پر عمل کرنے کا دم بھرتے ہیں، ان کو محض غلط احکام دین، و پابندی ہوا کے نفس و مطلق العنانی، و بے قیدی تصور ہے، خدا ہو جواب کہ جو اہلنا! اور اس کو یاد رکھو کہ بیت سے امور متعلقہ حدیث جن کی دوسرے حدیث پر عمل ترک کیا جاتا ہے، ایسے ہی ہیں کہ بدون تقلید اقوال سلف اس میں کچھ چارہ نہیں۔

مقدمہ سادہ: اندر اربعہ کے مقلدین کو لازم ہے کہ چاروں اماموں کو برابر سمجھیں، نہ یہ کہ اپنے امام کے مذہب کو صاحب عقل خطا، اور دوسرے اندر کے مذہب کو خطا محض صواب سمجھیں، الی آخر اقال۔

اقول: اس مقدمہ میں رئیس المجتہدین نے بہت طول کو کار فرمایا ہے، اور صواب و اقوال فقہاء کو پانچ فرقہ نقل کیا ہے، اور غلطی کے قول کی تردید کے لئے عبارت رد و اختیار و غیرہ تحریر کی ہے، مگر اس مختصر سے جو حکم کو کچھ یہاں سرد کار نہیں، اس لئے اس سے قطع نظر کر کے غرض اصل عرض کرتا ہوں۔

مستند از رئیس المجتہدین کی خدمت میں ہماری فقط یہ عرض ہے کہ آپ جو اندر اربعہ کے مساوی سمجھنے کا حکم فرماتے ہیں، اس سے اگر تہ ملنے جناب غلط ہے کہ جملہ اندر کو اعتقاد

لے، اور ایک، حافظ الدین، عبد الشریع، ابو شعیبہ، حماد شریع، متوفی (شہید) محلی، فقیہ اور مشہور و غیرہ ہیں، آپ کی تفسیر و احادیث فقہی حق کثر اذہ قاتی، اور نور الانوار کا حق انکار و مشہور رکاز ہیں، آپ کی ایک غیر مطبوعہ کتاب المصلیٰ ہے جس کے آفریں گشت ہے کہ: مگر ہم سے جہانہ فقہی مذہب اور دوسروں کے فقہی مذہب کے بارے میں پوچھا جائے تو ہم دونوں جواب دیں گے کہ ہمارا مذہب درست ہے، خطا کا احتمال ہے، اور دوسرے کا مذہب خطا ہے، اور کوئی کمال احتمال ہے، اور اگر ہم سے پہلے حافظ کے بارے میں اور دوسروں کے محتاج کہہ سکتے ہیں پوچھا جائے تو ہم صحت طوریہ و جوب و کچھ کہہ سکتے ہیں اور دوسروں کے محتاج کہہ سکتے ہیں (اور حق) حافظ شریع سے

قابل اجتہاد، ولا ینق اتباع سمجھے، اور کسی امام کی شان میں کلمات مُنْقَصَہ جائز نہ سمجھے، اور کسی امام کے مقلدین کو تارک احکام شریعت خیال نہ کرے، تو چشم مار و شن و دل و ماشاد! یہ ہمارا عین مدعا ہے، یہ اگر مضر ہے تو آپ اور آپ کے اتباع کو مضر ہے، کیونکہ آپ حضرات کے اقوال تو اس امر پر دال ہیں کہ ائمہ اربعہ میں سے کسی کا مذہب اس قابل نہیں کہ جمیع مسائل میں اس کی تقلید کی جائے، بلکہ بعض مسائل میں تو آپ حضرات جملہ ائمہ کے مقلدین پر دعوے خطا کرتے ہیں، اور ان کے مقلدین کو بعض جُہال، فاسق و مبتدع تلک کہتے ہیں، سو جب ائمہ اربعہ سے ایک کے مذہب کی نسبت بھی دعوے خطا و غلطی با قیام نہیں کر سکتے، تو سب کی یہ نسبت تو خیال باطل پکانا ظاہر ہے کہ کیا ہوگا؟

اور اگر دعوے مذکور سے مطلب جناب یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے مذاہب کو عمل میں بھی برابر سمجھیں، یعنی مسائل شرعیہ میں سے ہر ایک مسئلہ میں ہر ایک کے قول پر عمل کرنا یکساں جانے، اور کسی کے قول پر کسی کے قول کو ترجیح نہ دے، اور ایک کے مقابلہ میں دوسرے کو ترک نہ کرے، تو اس کی کوئی دلیل ارشاد فرمائیے، جو اقوال آپ نے نقل فرمائے ہیں ان کو اس مساوات بالعمنی اثباتی پر دال سمجھنا آپ کے سوا کسی اور کا تو کام نہیں، اور نہ کوئی اس مساوات کا قائل، بلکہ آپ بھی اگر تامل فرمادیں گے تو مساوات مذکورہ سے اظہار تبری کئے (بغیر) بن نہ آئے گی۔

ہم کو کمال حیرانی ہے کہ اس زمانہ میں فہم کا تو یہ حال ہے کہ جن کو راس العلماء المجتہدین کہتے ان کو بھی فہم و تدبر سے اعلیٰ درجہ کی نفرت معلوم ہوتی ہے، اور دعوے اجتہاد کی کیفیت ہے کہ ہر ملائے مکتب اپنے آپ کو ناخ سلف صالحین و مجدد شریعت کہتا ہے۔
ظہورِ حشر نہ ہو کیوں؟ کہ کلچر می گنجی حضور بلبل بستاں کرے نوا سنجی!

میرے اس دعوے کے دلائل پہلے بہت گزر چکے ہیں، اور اب بھی ملاحظہ فرمائیے کہ رئیس المجتہدین نے جو مقدمہ سادہ کے ذیل میں اپنے دعوے کے لئے عبارت کتب نقل فرمائی ہیں کسی طرح ان کے لئے مفید نہیں، بلکہ یوں معلوم ہوتا ہے کہ محض الفاظ کو دیکھ کر بلا لحاظ و تدبر

لے منقصہ: حقارت آمیز لے کلچر می: ایک پرندہ، گنجی: یعنی بد صورت، حضور: موجودگی، نوا سنجی: بات تو نوا یعنی گانا۔ شاعر کہتا ہے کہ چین کی ٹیلی کی موجودگی میں بد صورت کلچر می نغمہ سرائی کر رہی ہے، بتاؤ! قیامت برپا نہ ہوگی تو کیا ہوگا؟ ۱۲!

معانی جو چاہا لکھ دیا ہے، خواہ کوئی علامہ نسفی کے قول کو ٹھیک کہے، خواہ طحاوی وغیرہ کے قول کو تسلیم کرے، مگر رئیس المجتہدین کا مذہب عاکسی سے ثابت نہیں ہوتا۔

رئیس المجتہدین کا مذہب البتہ جب ثابت ہو جب کوئی یہ تسلیم کر لے کہ جمیع ائمہ مجتہدین کے مسائل ہر ایک کے لئے زمانہ واحد میں دربارہ عمل بھی مساوی فی المرتبہ ہیں، ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی ترجیح نہیں۔ کس متر— سو اس کے ثبوت پر کسی کا بھی قول دال نہیں، کیونکہ علامہ نسفی وغیرہ میں جو باہم اختلاف ہے، اس کا حاصل تو فقط یہی ہے کہ علامہ نسفی تو یہ کہتے ہیں کہ مقلد کو اپنے امام کے مذہب کو تو صواب محتمل خطا، اور دوسرے کے مذہب کو خطا، محتمل صواب سمجھنا چاہئے، اور طحاوی وغیرہ کے قول کا خلاصہ یہ ہے کہ مقلد کو دربارہ صحت تقلید فقط اس امر کی ضرورت ہے کہ جس کی وجہ سے اس کو تقلید کرنا درست ہو جاوے، اور اس سے زیادہ کی کچھ ضرورت نہیں، سو وہ امر ضروری تقلید فقط یہی ہے کہ اپنے امام کے مذہب کی دربارہ عمل تقلید کرے، یعنی مرتبہ عمل میں مذہب امام کو اوروں کے مذاہب پر ترجیح دے، اور اس پر عمل کرے، اور اور مذاہب کو اس کے مقابلہ میں ترک کر دے، بس امر ضروری تو دربارہ تقلید فقط یہی ہے، اب اس سے زیادہ یہ قید اور بڑھانی کہ اعتقاداً بھی اپنے مذہب کو صحیح سمجھے، اور اس کے مقابلہ میں اوروں کے مذاہب کو باطل کہے، امر فضول ہے، اور صحت تقلید میں اس کو کچھ دخل نہیں، چنانچہ عبارت ابن مفلح فروغی کی جس کو رئیس المجتہدین نے اپنی سند میں بیان کیا ہے، یہ ہے :

ان التقليد انما يسوغ بقدر الضرورة، (تقلید بقدر ضرورت ہی جائز ہے، اور مقلد عمل کا محتاج وهو محتاج الى العمل فلا بد من التقليد ہے، پس عمل کا طریقہ جاننے کے لئے تقلید کی ضرورت ہے)

۱۔ علامہ نسفی ر کے قول کے لئے دیکھیے در مختار مع الشامی ص ۳۱۱، الاشباہ والنظائر ص ۳۸۵ فی آخر الفوائد اور طحاوی کے قول کے لئے دیکھیے طحاوی علی الدر المختار ص ۳۳۳ ۱۲ ۱۳ اور یعنی دیگر ۱۲ ۱۴ ابن مفلح فروغی کا اسم گرامی محمد بن عبد العظیم کی ہے حنفی فقیہ اور مکرمہ مفتی تھے، ۱۵۸۵ھ کے بعد وفات پائی ہے، (ذیل کشف الظنون ص ۲۱۱، الاعلام ص ۱۱۱) آپ کے رسالہ کا نام ”القول السدید فی بعض مسائل الاجتهاد والتقلید“ ہے یہ رسالہ سید رشید رضا مہری کی تصحیح و تعلیق کے ساتھ ۱۳۲۶ھ میں مصر کے مطبع المنار میں چھپا ہے، کتب خانہ دارالعلوم دیوبند میں فقہ عربی حنفی ص ۳۲ پر ہے ۱۲

فکیفیہ حصولہ واما اعتقادہ جتوفا کلا
 فیہ وبطلانی کل ماعداہ فلیس من کلا
 (القول السدید ص ۱۸)

یہاں یہ عقیدہ کہ جس مذہب کی وہ تخلیق کر رہا ہے وہی
 صحیح ہے، اور باقی تمام ائمہ کے مذہب باطل ہیں
 یہ بات عقیدے کے فرض میں داخل نہیں ہے

اور یہی مطلب بعینہ طحاوی کا ہے۔ اب اہل انصاف سے امید انصاف ہے کہ وہ کہنے
 ان عبارات منقولہ مجتہد صاحب سے مجتہد صاحب کو کیا قطع اور ہم کو کیا ضرر پہنچا؟ ان عبارات سے
 براہی یہی ثابت ہوتا ہے کہ مرتبہ اعتقاد میں تو سب کو یکساں قابل اجتہاد ہے، مرتبہ عملی مساوی
 کو کوئی ضروری نہیں کہتا، بلکہ عدم مساوات کو ضروری کہتے تو یہاں ہے، اور عبارت عملی کی بعض
 فقہاء نے تاویل ہی کر دی ہے، مگر ہم کو اس سے کچھ عرض نہیں، ہمارا مطلب تو نقطہ یہ ہے کہ
 عبارات منقولہ مجتہد صاحب ان کے کثرت دماغ نہیں، حکماء فخرانا

بلکہ اب ہم علی بن ابراہیم النضر بن علی کہتے ہیں کہ یہاں خاطر رئیس المجتہدین ہم اگر اس امر کو تسلیم
 کریں کہ مذہب ائمہ اور بعد سے مساوی فی الاعتقاد ہیں، ایسے ہی اگر مرتبہ عملی میں بھی ان کا
 مساوی ہونا ضروری ہو تو یہی ہم کو کچھ حضرت نہیں، کیونکہ امور مذہبی میں باعث تفرق بہت
 امور ہو سکتے ہیں، چنانچہ پہلے عرض کر چکا ہوں، علاوہ بریں اس قدر ترجیح کو تو فیسا بین
 مذہب ائمہ اور بعد حضرت رئیس المجتہدین کو بھی ماننا پڑے گا، کہ بعض مسائل میں کسی کو،
 بعض میں کسی کو ترجیح ہوگی۔

مقدمات مخدوش، مدعی مشکوک
 الحمد للہ کہ جناب رئیس المجتہدین کے مقدمات
 مجتہد کی کیفیت تو عرض ہو چکی، اس کے بعد میں
 ہی چاہتا تھا کہ رئیس المجتہدین کے طریقہ استدلال کو بھی کسی قدر عرض کرتا، مگر اول تو یہ بات
 سب جانتے ہیں کہ جس دماغ کے مقدمات مخدوش و غلط و دھوکے مدعی ہوں، ان مقدمات
 سے دماغ مدعی کیونکر ثابت ہو سکتا ہے؟ اور یہاں یہی قصہ ہے، کیونکہ مقدمات بحث المجتہد
 رئیس المجتہدین میں سے چار تو غلط اور دھوکے جادیل ہیں، اور دو یعنی ثانی و ثالث غلط
 مطلب مجتہد صاحب ہیں، کما مکرر مفضل، پھر ان سے ثبوت دماغ کے رئیس المجتہدین کیسا
 ناک ہو گا؟!

دوسرے یہ کہ رئیس المجتہدین نے جو تقریر استدلال کی ہے، اس میں کوئی مرتسلی
 بیان و محتاج تنبیہ نہیں، بعد غلط تقریر محذور بارہ مقدمات مذکورہ استدلال رئیس المجتہدین

کی غلطی اور دھوکا دہی ایسی ظاہر و باہر معلوم ہوتی ہے کہ ان شارب اللہ کسی صاحب فہم کو گنجائش انکار نہیں، سوان وجود سے رئیس المجتہدین کے استدلال کو بیان کرنا، اور اس کی غلطیوں کو ظاہر کرنا ایک امر زائد معلوم ہوتا ہے۔

سچ عرض کرتا ہوں کہ سوائے مطلب اصلی اور ان امور کے جس کا بیان کرنا دربارہ مطلب اصلی ضروری یا کارآمد ہے اور اعتراضات غیر مقصودہ و مناقشات کرنے کو جی نہیں چاہتا، وگرنہ مجموعہ اعتراضات غالباً اصل کتاب سے بھی بڑھ جاویں، رئیس المجتہدین کی تقریریں بالخصوص تقریر استدلال میں اس قدر مناقشات ہو سکتے ہیں کہ اگر سب کو بیان کیا جاوے تو ان شاء اللہ یہی کہہ انھیں، ع تن ہمہ داغ داغ شد، پنبہ کجا کجا نہم!

مگر ہم کو تو مطلب سے مطلب ہے، اور اگر فہم وحیا ہو تو یہ بھی بہت کچھ ہے، ہاں اگر کسی کا عمل فَاصَنَعَ مَا شِئْتَ پُر ہو، اور ہوئی مُتَدَعًا کو اپنا ہادی سمجھتے ہوں، اور اِنْجَابُ كُلِّ ذِي دَاخِلِي بَرَّآئِهِ کے نشہ میں غور ہوں تو ایسوں کا کچھ علاج نہیں۔

اس کے بعد رئیس المجتہدین نے روایات متعددہ کا حوالہ ابطال تقلید شخصی کے لئے دیا ہے چنانچہ مجتہد محمد حسن صاحب نے حاشیہ پر بارہ تیسرے روایتیں، کتب مختلفہ

سلف میں جب تقلید شخصی نہیں تھی تو اب کیوں ضروری ہے؟

کی "معیار" سے نقل فرمائی ہیں، اور خلاصہ سب کا یہ ہے کہ زمانہ سلف میں یہ امر شائع تھا کہ کسی سے، کبھی کسی سے مسئلہ دریافت کر لیا کہ کسی کی، کبھی کسی کی تقلید کر لی، ایک مسئلہ میں ایک کی، دوسرے مسئلہ میں دوسرے کی تقلید کر لی، پھر اس کے بعد رئیس المجتہدین نے یہ مضمون بیان فرمایا ہے کہ جب روایات مذکورہ کے ذریعہ سے یہ بات معلوم ہو چکی کہ قرون اولیٰ میں اس پر اجماع تھا کہ جب چاہا جس کی چاہی تقلید کر لی، تو اب مذہب معین کی تقلید کو واجب سمجھنا حرام نہیں تو کیا ہے؟

جواب | اقول: شرعہ

سنبھل کے رکھنا قدم دشت خار میں مجنوں کہ اس نواح میں سودا برہنہ پایا ہی ہے

لے بدن سارا داغ داغ ہو گیا، روئی دکھا پھا (کہاں کہاں رکھوں؟ یعنی کس کس زخم کا علاج کروں؟) ۱۲
لے دشت خار، کانٹوں بھر اچھل یعنی مشکل بحث میں ذرا سنبھل کے قدم رکھنا: اس علاقہ کو سودا پہلے ہی پامال کر چکا ہے اور اثنا مشاق ہو چکا ہے کہ ننگے پاؤں چل رہا ہے، نو وارد اس سے بازی نہیں لے سکتا ۱۳

افسوس صد افسوس! حضرات مدعیان اجتہاد، اقوال سلف کے الفاظ کو بلا تدبیر معانی نقل کرنے لگتے ہیں، اور مدعاے اصلی تلک نہیں پہنچ سکتے، مجتہد صاحب نے جس قدر عبارت کا حوالہ دیا ہے، ان میں سے ایک روایت سے بھی صراحتاً اس تقلید شخصی کا بطلان ثابت نہیں ہوتا جس کو ہم اس زمانہ میں ضروری کہتے ہیں آپ مدعی تھے، آپ کو چاہئے تھا کہ اس امر کی تصریح کرتے کہ ان روایات سے فلاں قسم کی تقلید باطل ہوتی ہے، سو خیر! آپ نے تو اس سے پہلو تہی کی، بالا جمال ہم کو ہی بیان کرنا پڑا۔

سنیئے! آپ نے جو روایات نقل فرمائی ہیں، ان سب سے یہ دوا امر نکلتے ہیں، کہ قرون اولیٰ میں علمائے شریعت مذہب مختلفہ کے موافق سائلین کو فتویٰ دے دیا کرتے تھے، اور پوچھنے والے بھی علمائے مختلف سے پوچھ لیا کرتے تھے۔

مگر انصاف ہو تو ان دونوں امروں سے بالصریح اُس تقلید شخصی کا بطلان نہیں ہوتا جس کو ہم پہلے ضروری کہہ آئے ہیں، اول امر سے تو فقط یہی نکلا کہ علمائے شریعت مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ دے دیا کرتے تھے۔ سو اس میں:

اول تو یہی احتمال ظاہر ہے کہ شاید وہ علماء خود کو کسی مذہب خاص کے پابند ہوں، ہاں جب کوئی اور ان سے فتویٰ پوچھتا تھا تو ان کو ان کے مذہب کے موافق جواب دیتے تھے، گو خود ان کے نزدیک رائج دوسری جانب ہو، چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب بھی اپنے بعض خطوط میں خواجہ محمد امین کو لکھتے ہیں:

و در فتویٰ بحال مستفتی کار میکنم، (اور میں فتویٰ دیتے وقت سائل کی حالت کی رعایت
مقلد ہر مذہب ہے کہ باشد اور از ہماں کرتا ہوں، سائل جس مذہب کا مقید ہو اس کو
مذہب جواب می گویم، خدا تعالیٰ اسی مذہب کے مطابق جواب لکھتا ہوں، اللہ تعالیٰ نے
ہر مذہب سے ازیں مذاہب مشہورہ مرتے مذاہب مشہورہ میں سے ہر مذہب کی مجھے واقفیت عطا
دادہ است، انکم بشد تعالیٰ! انتہی۔ لے فرمائی ہے، فاکہم بشد!)
سو اس احتمال کے موافق تو بروئے انصاف تقلید شخصی کی کچھ تائید ہی نکلتی ہے، ورنہ
اس کی کیا ضرورت تھی کہ مستفتی کے مذہب کے موافق جواب دیا جاوے، بلکہ آپ کے زعم

کے موافق تو یوں چاہئے تھا کہ مفتی کی رائے میں جو قول راجح ہو اس کے موافق فتویٰ دیا جاوے۔
 دوسرا احتمال یہ ہے کہ جو علماء مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ دیتے تھے ان کو ایک
 قسم کا رتبہ اجتہاد حاصل تھا، یعنی گو کسی امام کے ائمہ اربعہ میں سے منقلد ہوں، مگر وجہ شان
 اجتہاد ان کو یہ امر جائز ہے کہ کسی جزئی خاص میں امام کے خلاف فتویٰ دیں، بشرطیکہ قواعد امام
 سے خارج نہ ہوں، چنانچہ اقوال سلف سے یہ بات بھی ثابت ہوتی ہے۔
 سو یہ امر بھی ہمارے مدعا کے مخالف نہیں، کیونکہ وہ علماء عوام میں داخل نہیں، اس لئے ان کو
 تو یہ امر جائز ہوا، ہاں آپ اور ہم جیسے عوام کو یہ جائز نہیں کہ اپنی رائے سے جس امام کے قول
 کو جس پر چاہیں ترجیح دے لیں۔

تیسرا احتمال علاوہ اس کے ایک احتمال یہ بھی ہے کہ غیر مذہب پر فتویٰ دینا شاید ان
 اوقات میں امور ضروریہ میں سے ہو، جن میں فتویٰ غیر مذہب پر دینا اب
 بھی جائز کہتے ہیں۔

باقی رہا امر ثانی یعنی عوام جس عالم اور مجتہد سے چاہتے تھے فتویٰ لے لیا کرتے تھے۔
 سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ امر قبل تدوین مذاہب، و شیوع مسائل ائمہ مجتہدین بے شک
 راجح تھا، مگر اس کے بعد تعین مذہب ہی شائع ذائع ہو گئی، چنانچہ کلام بلاغت نظام شاہ
 ولی اللہ صاحب میں یہ مضمون گذر چکا، وھو ھذا: قد توارع الصحابة والتابعین انھم کاوا اذا
 بلغھم الحدیث یعملون بہ من غیر ان یلاحظوا شرطاً، وبعد المأتین ظہر فیہم التمددُ ھُبُ
 للمجتہدین بأعیانہم، وقد من کان لا یعمد علی مذهب مجتہد بعینہ، وکان ھذا ھو الواجب
 فی ذلک الزمان۔

علیٰ ہذا القیاس یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ یہ قصہ قبل از شیوع ہوا سبب متبوع، و اعجاب مذموم، و
 دنیا سے متوجہ نہ مذکورہ فی الحدیث ہو، بعد از شیوع مذکور یہ مطلق العنانی بالکل ممنوع ہو گئی تھی

۱۔ دیکھئے نوید مدعی حوالجات میں سے پانچواں حوالہ ۱۲۔ اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ سلف کو تقلید شخصی کی
 ضرورت نہ تھی، بعد میں اس کو ضروری قرار دیا گیا، اور اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلے زمانہ میں جبکہ اتباع ہوی کا غلبہ
 نہ تھا تقلید شخصی شائع نہ تھی، کیونکہ ان لوگوں کو عدم تقلید ضرورتی، بلکہ نافع بھی کر عمل بالاحوط کرتے تھے، اس کے
 بعد لوگوں میں اتباع ہوی کا غلبہ ہو گیا، طبیعت ہر عکس موافقت غرض کو تلاش کرنے لگی، (باقی صفحہ ۲۵۳ پر)

اس کے سوا یہ بھی احتمال ہے کہ ہر مجتہد مفتی سے فتویٰ پوچھ لینا اس کو مباح ہو کہ جو شخص بڑے رجحانِ اعتقاد کسی امام خاص کا مقلد نہ ہوا ہو، بعد رجحانِ عقیدت و التزامِ مذہب معین پھر یہ مطلق العنانی البتہ منوع ہے۔

وفضل الشيخ جلال الدين السيوطي رحمه الله عن جماعة كبار قديم العلماء انهم كانوا يفتون الناس بالماذاهب الاربعه، لاستقامه للعوام الذين لا يتكيفون بذهاب ولا يفتون قواعد ولا خصوصه، ويقولون بحيث وافق فعل هؤلاء العوام قول عالم فلا بأس به، انتهى (الميزان الكبرى ص ۱)

(شیخ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے علماء کرام کی ایک بڑی جماعت سے نقل کیا ہے کہ وہ چاروں مذہبوں کے مطابق فتویٰ دیا کرتے تھے، خصوصاً ان عوام کو جو نہ کسی مذہب کے مقید تھے، اور نہ اس کے قواعد اور نصوص کو چلتے تھے، اور یہ کہا کرتے تھے کہ جب ان لوگوں کا عمل کسی عالم کے قول کے موافق ہو جائے گا تو کوئی حرج نہ رہے گا)

اور نیز یہ احتمال بھی ہے کہ غیر مذہب کے فتویٰ کے موافق عمل کرنا ان اوقاتِ ضروریہ میں ہو کہ جن میں اب بھی اجازت دیتے ہیں۔

بالجملہ عبارتِ مقولہ معیار سے مجتہد صاحب کا دعویٰ نہیں ثابت ہوتا، ان روایات کو تو

(بقیہ حاشیہ ص ۲۵۵ کا) اس نے تعلیقِ ضروری قرار دی گئی، حضرت تھانوی قدس سرہ اشرف النجباء ص ۱۲۲ میں تحریر فرماتے ہیں کہ: ”اس کے سمجھنے کے لئے اول ایک مقدمہ سمجھ لیجئے، وہ یہ کہ حالتِ غالب کا اعتبار ہوتا ہے، سو حالتِ غالب کے اعتبار سے آج کل میں اور اس وقت میں یہ فرق ہے کہ اس وقت تدبیر غالب تھا، ان کا مختلف لوگوں سے پوچھنا یا تو اتفاقاً طور سے ہوتا تھا، یا اس نے تھا کہ جس قول میں زیادہ احتیاط ہوتی تھی اس پر عمل کرتے تھے، پس اگر تدبیر کی اب بھی وہی حالت ہوتی تو ایک کو خاص کر کے تقلید کرنے کی ضرورت نہ تھی، مگر اب تو وہ حالت ہی نہیں رہی، اور کیسے رہ سکتی ہے، حدیث میں ہے **ثُمَّ يَفْشَوُا الْكُذْبَ كَثِيرًا** انہوں نے کثرتِ کذب پھیل جانے کا، اور لوگوں کی حالت بدل جانے کی سوجنا خیراتھون سے بعد ہوگا اتنی ہی لوگوں کی حالت ابتر ہوگی، اب تو وہ حالت ہو گئی ہے کہ عام طور پر غرض پرستی غالب ہے، اب مختلف لوگوں سے اس نے پوچھا جاتا ہے کہ جس میں اپنی غرض نکلتی ہو اس پر عمل کریں گے، سودین تو رہے گا نہیں، غرض پرستی رہ جائے گی، یہ فرق ہے ہم میں اور سلف میں ۱۲

حاشیہ صفحہ ۲۵۴

۱۲ الزام مصدر ہے باب افعال سے معنی لازم کرنا ۱۲

اس کے سامنے بیان کرنا چاہئے کہ جو شخص سوائے مذہب ایک امام کے دوسروں کے مذہب کو بالکل غلط اور ان پر عمل کرنے کو بالکل ممنوع کہتا ہو، اور اپنے امام کے قول کے سوا اور قول کے موافق عمل کرنا ان اوقات میں بھی ممنوع سمجھتا ہو کہ جن اوقات میں حضرات ائمہ، یا ان کے اتباع سے جن کو مرتبہ اجتہاد و سلیقہ ترجیح حاصل تھا، قول غیر امام پر عمل کرنا ثابت و مباح ہے۔

ضرورت کے وقت دوسرے امام کے مذہب پر عمل جائز ہے
 اور ہم تقلید شخصی کو تو اس زمانہ میں ضروری کہتے ہیں، مگر ساتھ ہی میں یہ بھی کہتا ہوں کہ جن اوقات میں قول غیر امام پر عمل کرنا حسب قول علماء درست ہے ان اوقات میں غیر کے قول پر عمل کرے چنانچہ مفصلاً کتب فقہ میں مذکور ہے، ہاں اپنی محض ہوائے نفسانی اور رائے سے یہ امر جائز نہیں، اور یہ تقلید شخصی کے منافی نہیں۔

اور رئیس المجتہدین نے جو روایات نقل کی ہیں، یہ روایات اکثر کتب میں انہی اشخاص کے مقابلہ میں بیان کی گئی ہیں کہ جو اپنے امام کے سوا اور ائمہ کے اقوال کو بالکل لغو و باطل سمجھتے ہیں، اور کسی حالت میں کسی کو ان پر عمل کرنا درست نہیں بتلاتے، اور ہمارا یہ مطلب ہی نہیں۔ مجتہد صاحب! میں پھر وہی کہتا ہوں جو مطلب پہلے عرض کر آیا ہوں، یعنی آپ کو چاہئے کہ مدعا اور غیر مدعا اول تیز کر لیجئے، اس کے بعد کسی سے بحث کا ارادہ کیجئے، ہم تقلید شخصی کو ضروری کہتے ہیں، آپ کے پاس نصوص یا اقوال مقبرہ علماء سے جو کہ جن سے صراحتاً یہ اثر ثابت ہوتا ہو کہ زمانہ واحد میں ایک کی تقلید کرنی ممنوع و حرام ہے، بلکہ ایک زمانہ میں جمیع ائمہ کی تقلید کرنی واجب ہے، تو بیان کیجئے، وگرنہ ان روایات کو کہ جن کا ماحصل فقط یہ ہے کہ قرون اولیٰ میں مذاہب مختلفہ کے موافق فتویٰ و استفتا ثابت ہوتا ہے، ہمارے سامنے پیش کرنا بجائز اس کے اور کا ہے پر محمول کیا جاوے کہ آپ ہمارا بلکہ اپنا بھی مطلب نہیں سمجھے، کما مقرر۔

اور آپ کے ذہن قاصر میں ان دونوں امر میں کچھ فرق نہیں معلوم ہوتا، تو موٹی سی بات یہ تو سمجھ لیجئے کہ جن حضرات کی روایات آپ نے نقل فرمائی ہیں، خود وہی حضرات اور مواقع میں تقلید شخصی کو ضروری، اور عدم تقلید معین کو تلامذہ فی الدین فرماتے ہیں چنانچہ قول حضرت شاہ صاحب، و شاہ عبدالحق محدث دہلوی، و امام طحاوی، و صاحب فتح القدیر کا اور کچھ چکا ہوں

مجتہد صاحب! آپ کا جواب تو فقط یہ تھا کہ جیسے آپ نے اقوال علماء بزرگ خود دربارہ نقل و تقلید نقل فرمائے ہیں، ایسے ہی ہم بھی فقط وہ عبارتیں نقل کر دیں جن میں تقلید شخصی کو ضروری ثابت کیا ہے، ان روایات اور ان روایات میں سے تعارض اٹھانا، اور یہ امر بتانا کہ ان روایات کا قطع اشارہ یہ ہے، اور ان روایات کا فلاں امر ہے، ہمارے ذمہ نہ تھا، مگر ہم نے اس وجہ سے کہ آپ نے تو فقط ایک قسم کی روایات کو نقل فرمایا، اور جن روایات سے ثبوت غرور تقلید ہوتا تھا ان سے سکوت کیا۔ دوسری قسم کی روایات کو بھی بیان کر کے وجہ تطبیق کی طرف اشارہ کر دیا، تاکہ شاید آپ بھی سمجھ کر چپ ہو رہیں، ورنہ کوئی اور ہی شاید منتفع ہو۔

تقلید شخصی متعلق فریدو الحجات | اب یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم بھی دو چار سندیں اور اپنے ان مطالب کی جن کے ہم مدعی ہیں، سوائے روایات مذکورہ بالا کے بیان کر دیں، تاکہ ہر ادنیٰ واعلیٰ کو بالبداهت مجتہد صاحب بلکہ رئیس المجتہدین کے فہم کی بھی حقیقت معلوم ہو جائے۔

① شاہ عبدالعزیز صاحب رسالہ جواب سوالات عشر، میں فرماتے ہیں:

اگر حنفی المذہب بر مذہب شافعی عمل نماید در بعض احکام یکے از سہ وجہ جائز است:

اول: آن کہ دلائل کتاب و سنت در نظر او در آن مسئلہ مذہب شافعی را ترجیح دہد، دوم: آن کہ در ضیق مبتلا شود کہ گزارہ بدو اتباع مذہب شافعی نماید، سوم: آن کہ شخصے باشد صاحب تقویٰ، و او را عمل با احتیاط منظور افتد، و احتیاط در مذہب شافعی یا بد، لیکن در سہ وجہ شرط دیگر ہم ہست، و آن آنست کہ تلفیق واقع نشود۔ (مخلصا، رسائل غمہ ص ۱۶)

(ترجمہ: اگر کوئی حنفی بعض مسائل میں امام شافعی کے مذہب پر عمل کرنا چاہے تو یہ بات تین صورتوں میں سے کسی ایک صورت میں جائز ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ کتاب و سنت کے دلائل اس شخص کی رائے میں اس مسئلہ میں امام شافعی کے مذہب کو ترجیح دیتے ہوں، دوسری صورت یہ ہے کہ کسی ایسی نگلی میں

۱۰ شاہ بخار نے حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب رحمۃ اللہ علیہ سے دس سوالات کئے تھے، جن کے جوابات اس رسالہ میں ہیں، یہ رسالہ حضرت کے "رسائل غمہ" کے ضمن میں طبع ہوا ہے نیز فتاویٰ غفری فارسی جلد اول ص ۸۵-۸۶ میں بھی یہ رسالہ شامل ہے ۱۲

مثلاً ہو جائے کہ امام شافعیؒ کے مذہب کی پردی کئے بغیر کوئی چارہ نہ رہے، تیسری صورت یہ ہے کہ کوئی شخص پرہیزگار ہو، اور وہ احتیاط پر عمل کرنا چاہے اور احتیاط امام شافعیؒ علیہ الرحمۃ کے مذہب میں ہو، لیکن ان تین صورتوں میں ایک اور شرط بھی ہے، اور وہ یہ ہے کہ تلیفیق نہ ہو رہی ہو) پھر دو تین سطر کے بعد فرماتے ہیں:

و اگر سوائے ایں وجوہ ثلاثہ ترک اقتدائے حنفی نمودہ اقتدار بشافعی کرد، یا بالعکس مکروہ قریب بحرام است، زیرا کہ لعب است در دین، احتی (ص ۱۶)
(اور اگر ان تین صورتوں کے علاوہ حنفی مذہب کی اقتدار ترک کر کے شافعی مذہب کی اقتدار کرے، یا اس کے برعکس تو یہ بات مکروہ قریب بحرام ہے، کیونکہ یہ دین کے ساتھ کھلواڑ کرنا ہے)

اس عبارت کو بغور ملاحظہ فرمائیے، اور یہ بھی ملحوظ رہے کہ صورت اول میں ترک تقلید کی اجازت ان کو ہے جن کو سلیقہ ترجیح ہو، اور اس کی کیفیت کتب میں دیکھ لیجئے۔
(۲) حضرت امام غزالیؒ کیمائے سعادت میں ایک تقریر کے ضمن میں فرماتے ہیں:

اتفاق محض است کہ ہر کہ بخلاف اجتہاد خود یا بخلاف اجتہاد صاحب مذہب خود کارے کند او عاصی است، پس ایں بحقیقت حرام است، و ہر کہ در قبلہ اجتہاد سمجھتے کند، و پشت بآں جانب کند و نماز گزار دعائی بود، اگرچہ دیگرے پندار د کہ او مضیّب است، و اں کہ می گوید روا باشد کہ ہر کسے مذہب ہر کہ خواہد فراگیرد سخن بیہودہ است اعتماد و انشاءید، بلکہ ہر کسے مکلف است بآنکہ بظن خود کار کند و چون ظن او ایں باشد کہ مثلاً شافعی فاضل تر است اورادر مخالفت وے پیچ عذر نباشد جز مجرد شہوت، انتہی۔

لہ تلیفیق مصدر ہے۔ لَفَّقَ الشَّيْئَتَيْنِ کے معنی ہیں کپڑے کے دونوں سرے ملا کر سینا لَفَقَ بَيْنَ الثَّوْبَيْنِ: کپڑے کو دو ہر اکر کے سینا۔ اور فقہ کی اصطلاح میں تلیفیق نام ہے مختلف تدابیر کے آمیزہ کا مثلاً خون کھلے اور غور کو چھونے کے بعد تجدید وضو کے بغیر نماز پڑھنا۔ کیونکہ خروج دم امام شافعی رحمہ اللہ کے نزدیک ناقض وضو نہیں ہے اور مستمسک مرآۃ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک ناقض نہیں ہے۔ تلیفیق حرام ہے در مختار میں ہے ان الحكم المعلق باطل بالاجماع (ص ۵۹) کیونکہ تلیفیق کا حاصل ہے خواہش کی تکمیل کے لئے سہوئیں تلاش کرنا ۱۲ لہ کیمائے سعادت رکن دوم کی اصل نہج کے باب دوم کارکن دوم در بیان حُجَّت (تجسس) کی شرط چہارم ص ۱۲ مطبع پنجابی لاہور ۱۳

(ترجمہ: بڑے علماء کا اتفاق ہے کہ جو شخص اپنے اجتہاد کے خلاف یا اپنے امام کے اجتہاد کے خلاف کوئی کام کرتا ہے وہ گنہگار ہے، پس یہ بات درحقیقت حرام ہے، اور جو شخص قبلہ کے معاملہ میں کسی جہت کی تخری کرے، پھر اس جہت کی طرف پیٹھ کرے اور نماز پڑھے تو گنہگار ہوگا، اگرچہ دوسرا شخص سمجھتا ہو کہ وہ درست نماز پڑھ رہا ہے اور جو شخص یہ کہتا ہے کہ: ”جو شخص کے لئے جائز ہے کہ جس امام کا چاہے مذہب اختیار کرے“ یہ بات یہودہ ہے، اور اعتماد کے قابل نہیں ہے، بلکہ جو شخص اس بات کا مکلف ہے کہ اپنے گمان کے مطابق عمل کرے، اور جب اس کا گمان یہ ہو کہ مثلاً امام شافعی رحمہ اللہ سب سے افضل ہیں، تو اس کو امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کے خلاف کرنے میں سوائے خواہش نفسانی کے اور کوئی بہانہ نہ ہوگا)

(۳) اب دُعا پڑھ کر قول عارف شرعی کے _____ جو کہ محققین شافعیہ سے مشہور ہیں، اور رئیس المجتہدین نے ان کا قول بھی بلا تدریج و تلافی رد و تقلید بیان کیا ہے _____ نقل کئے جاتے ہیں، مجتہد صاحب بھی نظر انصاف سے ملاحظہ فرمائیں!

(الف) قال العارف الشرعاني: وقد قدّمنا في ايضاح الميزان وجوب اعتقاد الترجيح على كل من لم يصل الى الاشراف على العين الاولى من الشريعة، وبه صرح امام الحرمين وابن السمعاني والغزالي والكيهان اسي وغيرهم، وقالوا لا مذهب لهم: يجب عليكم التقيد بمذهب امامكم الشافعي ولا عذر لكم عند الله تعالى في العدول عنه — انتهى — ولا خصوصية للإمام الشافعي في ذلك عند كل من سلم من التعصب، بل كل مقلد من مقلدي الأئمة يجب عليه اعتقاد ذلك في إمامه مادام لم يصل الى شهود عين الشريعة الاولى، انتهى (الميزان الكبرى ص ۴۴)

(ترجمہ: عارف شرعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ہم پہلے میزان کی تشریح کرتے ہوئے لکھ چکے ہیں کہ ہر اس شخص پر جس کی رسائی شریعت مطہرہ کے پہلے سرچشمہ تک نہیں ہوئی، ترجیح کا اعتقاد واجب ہے (یعنی راجح مذہب چیل کرنا واجب ہے) امام الحنوفین، ابن سماعی، امام غزالی اور کیا ہر اس وغیرہ حضرات نے اس کی تصریح فرمائی ہے اور اپنے تلامذہ کو ہدایت کی ہے کہ آپ لوگوں پر اپنے امام حضرت امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کی پابندی واجب ہے، اور اگر اس سے بڑے تواتر سے تواتر تعالیٰ کی یہاں آپ لوگوں کے پاس کوئی معقول عذر نہ ہوگا، — ان حضرات کا قول پورا ہوا — اور ہر اس شخص کے نزدیک جو تعصب سے پاک ہے اس سلسلے میں امام شافعی رحمہ اللہ کی کوئی

خصوصیت نہیں ہے، بلکہ ائمہ مجتہدین میں سے کسی بھی امام کا کوئی مقلد ہو تو اس پر اپنے امام کے متعلق یہی اعتقاد رکھنا واجب ہے، جب تک شریعت کے پہلے سرچشمہ کے مشاہدہ تک اس کی رسائی نہ ہو) اور وصول الی عین الشریعہ سے امام شعرانی کا کیا مطلب ہے، اس کو میزان شرعی میں ملاحظہ کر لیجئے، کبھی آپ بخاری شریف بغل میں داب کر فرمانے لگیں کہ عین شریعت ملک ہم کو بھی وصول ہو گیا ہے۔

(ب) دوسری جگہ فرماتے ہیں :

وَمَعْلُومٌ أَنَّ نِزَاعَ الْإِنْسَانِ لِعِلْمَاءِ شَرِيعَتِهِ وَجَدَ الْهَمَّ وَطَلَبَ الرِّاحُضَ مُجَحِّمِ الْإِتِّمَاءِ عَلَى الْحَقِّ كَالْجِدَالِ مَعَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَوْ تَفَاوَتْ الْمَقَامُ فِي الْعِلْمِ، فَانَ الْعِلْمَاءُ عَلَى مَذَرَجَةِ الرَّسُولِ دَرَجُوا، وَكَمَا يَجِبُ عَلَيْنَا الْإِيمَانُ وَالتَّصَدِيقُ بِكُلِّ مَا جَاءَتْ بِهِ الرُّسُلُ وَإِنْ لَمْ نَفْهَمْ حُكْمَتَهُ، فَكَذَلِكَ يَجِبُ عَلَيْنَا الْإِيمَانُ وَالتَّصَدِيقُ بِكُلِّ لَامِ الْأُمَمَةِ، وَإِنْ لَمْ نَفْهَمْ عِلَّتَهُ، حَتَّى يَأْتِيَنَا عَنِ الشَّارِعِ مَا يُخَالِفُهُ، (میزان صفحہ ۱۱۱)

(ترجمہ: یہ بات معلوم ہے کہ علمائے شریعت کے ساتھ کسی شخص کا لڑنا، اور ان کے ساتھ جھگڑنا، اور ان کے دلائل کو جو حق ہیں باطل کرنے کی کوشش کرنا، ایسا ہی ہے جیسا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ جھگڑ کرنا۔ اگرچہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور علماء کا علمی رتبہ متفاوت ہے۔ اس لئے کہ علماء رسولوں کے راستہ پر گامزن ہیں، اور جس طرح ہم پر ان تمام باتوں پر ایمان لانا اور ان کی تصدیق کرنا واجب ہے جو انبیاء کرام علیہم السلام نے پیش فرمائی ہیں، اگرچہ ہماری سمجھ میں ان کی حکمت نہ آئے، اسی طرح ائمہ مجتہدین کی باتوں پر ایمان لانا اور ان کی تصدیق کرنا ہم پر واجب ہے، اگرچہ ہماری سمجھ میں ان کی عین نہ آئیں، یہاں تک کہ شارع کی طرف سے ان کی باتوں کے خلاف کوئی چیز ثابت ہو جائے۔)

(ج) چند سطور کے بعد پھر فرماتے ہیں :

فَنَقُولُ فِي كُلِّ مَا جَاءَنَا عَنْ رَبِّنَا أَوْ كَيْفِيَّتَنَا: آمَنَّا بِذَلِكَ عَلَى عِلْمِ رَبِّنَا فِيهِ، وَنُقَاسَ بِذَلِكَ مَلْجَأَ عَنْ عِلْمَاءِ الشَّرِيعَةِ، فَنَقُولُ: آمَنَّا بِكُلِّ لَامِ أُمَّتِنَا مِنْ غَيْرِ عَيْشٍ فِيهِ وَلَا جِدَالٍ، (انہی صفحہ ۱۱۱) (ترجمہ: پس کہتے ہیں ہم کہ جو کچھ اللہ تعالیٰ کی طرف سے یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے ہم کو پہنچا ہے اس پر ہم ایمان لاتے ہیں، اس کی حکمت اللہ تعالیٰ کے علم میں خواہ کچھ ہی ہو اور اسی پر

قیاس کی جاتی ہیں وہ باتیں جو علمائے شریعت کی طرف سے ہم کو پہنچی ہیں، پس ہم کہتے ہیں کہ ہم اپنے ائمہ کی باتوں پر ایمان لاتے ہیں بحث و جدال کئے بغیر

دیکھئے: آپ اپنی یادہ گوئی سے — جن کو مثل اُجبار و رُضبان کے — مصداق اَرَبَا بَا مِنْ دُونِ اللّٰهِ کا کہتے تھے، ان کو عارف مذکور جو آپ کے قبلہ ارشاد کے مستند ہیں، کیا کہہ رہے ہیں؟

(د) دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وَكَانَ سَيِّدِي عَلِيٌّ وَالْخَوَاصُّ رَحِمَهُ اللّٰهُ اِذَا سَأَلَهُ اِنْسَانٌ عَنِ التَّقْيِيْدِ بِمَذْهَبٍ مَّعِيْنَ
الْاَن هَلْ هُوَ وَاجِبٌ اَمْ لَا؟ يَقُوْلُ لَهُ: يَجِبُ عَلَيْكَ التَّقْيِيْدُ بِمَذْهَبٍ مَا دُمْتَ لَمْ تَقْصِلْ اِلَى
شَهُوْدٍ عَنِ الشَّرِيعَةِ الْاُولَى، خَوْفًا مِّنَ الْوُقُوْعِ فِي الضَّلَالِ، وَعَلَيْهِ عَمَلُ النَّاسِ الْيَوْمَ، فَان
وَصَلْتُ اِلَى شَهُوْدٍ عَنِ الشَّرِيعَةِ الْاُولَى، فَهُنَاكَ لَا يَجِبُ عَلَيْكَ التَّقْيِيْدُ بِمَذْهَبٍ اِلَى اٰخِرِ مَا
قَالَ (ص ۳۶)

(ترجمہ: حضرت علیؑ خواص رحمہ اللہ سے جب کوئی شخص ایک مذہب کی پابندی کے بارے میں سوال کرتا تھا کہ کیا یہ زمانہ یا یہ پابندی واجب ہے یا نہیں؟ تو آپ اس کو جواب دیا کرتے تھے کہ آپ پر ایک مذہب کی پابندی واجب ہے، جب تک آپ کی شریعت کے پہلے مرتبہ کے مشاہدہ تک رسائی نہ ہو جائے اور یہ وجوب مگر وہی میں پڑ جانے کے اندیشہ سے ہے، اور اسی پر آج تمام لوگوں کا عمل ہے، پھر اگر آپ شریعت کے پہلے مرتبہ کے مشاہدہ تک پہنچ جائیں تو اس وقت آپ پر ایک مذہب کی پابندی واجب نہیں ہے (پوری بحث اہل کتاب میں پڑھے) (ھ) ایک اوفصل میں امام شعرانی نے اول تو کلام شیخ محی الدین کو نقل کیا ہے، اس کے بعد کہتے ہیں:

وَفِي هَذَا الْكَلَامِ مَا يَشْعُرُ بِالْحَاقِ اقْوَالِ الْمُجْتَهِدِينَ كُلِّهَا بِنُصُوصِ الشَّارِعِ وَحُجَّتِ
اقْوَالِ الْمُجْتَهِدِينَ كَالْمُتَّكِلِ عَلَى نُصُوصِ الشَّارِعِ فِي جَوَازِ الْعَمَلِ بِمَا بَشَّرَ طَرِيقُ السَّابِقِ فِي الْمِيزَانِ،
اَنْتَهَى (ص ۳۳) (ترجمہ: شیخ کے اس کلام میں وہ بات بھی ہے جو خبر دیتی ہے کہ مجتہدین کے جملہ اقوال کو شارع کی نصوص کے ساتھ لاحق کیا جائے، اور اقوال مجتہدین کو ان پر جوازِ عمل کے سلسلہ میں نصوصِ شارع کی طرح کر دیا جائے، اس شرط کے ساتھ جس کا ذکر پہلے میزان میں گذر چکا ہے)

(و) دوسری فصل میں فرماتے ہیں:

فَانْ قُلْتُ: فَهَلْ يَجِبُ عَلَى الْمُحْجُوبِ عَنِ الْاِطْلَاعِ عَلَى الْعَيْنِ الْاُولَى لِلشَّرِيعَةِ التَّقْيِيْدُ

بمذہب معینیٰ، فالجواب نعم، عجب علیہ ذلک، لَمَّا یَصِلْ فی نفسہ وَیُضِلَّ عِوَاذَ اَنْتَہی (ص ۱۲۷)
(ترجمہ: اگر کوئی پوچھے کہ کیا اس شخص پر جو شریعت کے پہلے سرخند کی واقفیت سے محروم ہو کسی معینیٰ
مذہب کی باندی واجب ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہاں اس پر یہ بات واجب ہے، تاکہ نہ خود گمراہ ہو، نہ
دوسروں کو گمراہ کرے)

بالجملہ مواضع متعددہ میں اس مسئلہ کو بصراحت بیان کیا ہے۔
(ز) بلکہ میزان مذکور میں چند مواضع میں بالتصریح ایک مذہب سے دوسرے مذہب کی طرف
رجوع کو منع کیا ہے۔

قال فی فصل آخر: فان قال قائل: کیف صحّ من هؤلاء العلماء ان یفتوا الناس بکفر
مذہب مع کونہم مقلدین ومن شأن المقلد ان لا یخرج عن قول امامہ؟ فالجواب: یحتمل
ان یکون احدہم بکفر مقام الجہاد المطلق المنسوب الذی لم یخرجہ صاحبہ عن قواعد امامہ
کابیوسف وعبدالبن الحسن، وابن القاسم، واشہب، والمزنی، وابن السّدر، وابن سکرین،
فہؤلاء کلّہم وان افتوا الناس بما لم یصوّخ بہ امامہم فلم یخرجوا عن قواعدہ، انتہی (ص ۱۲۷)
(ترجمہ: ایک افضل میں امام شعرانی لکھتے ہیں: پس اگر کوئی کہے کہ ان علماء کے لئے یہ بات کیسے جائز
ہو گئی کہ وہ مقلد ہوتے ہوئے لوگوں کو ہر مذہب کے مطابق فتویٰ دیں جبکہ تقلید کی شان یہ ہے کہ وہ اپنے امام
کے قول سے باز نہ لگے؟ تو جواب یہ ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ان علماء میں سے کسی نے اجتہاد مطلق کی طرف انساب
کا مرتبہ حاصل کر لیا ہو، جو آدمی کو اپنے امام کے قواعد سے باہر نہیں کرتا، جیسے امام ابویوسف، امام محمد، ابن القاسم،
اشہب، مزنی، ابن النّیر اور ابن سُرّج، پس ان سب حضرات نے اگرچہ لوگوں کو ایسے فتوے دیئے ہیں جن کی ان
کے ائمہ نے تصریح نہیں کی ہے، مگر وہ اپنے ائمہ کے اصول وقواعد سے باہر نہیں نکلے ہیں)

مجتہد صاحب اب ذرا غور فرمائیں کہ اقوال مذکورہ اکابر باحقر کے دعوے پر کس قدر وجہت
کے ساتھ دلالت کرتے ہیں! اور وہ اقوال و افعال اکابر جن کو آپ کے قبلہ ارشاد نے
دلیل ردّ تقلید سمجھا تھا، دیکھئے! ان کی تاویل عارف شعرانی بھی وہی فرماتے ہیں جو احقر نے عرض
کیا تھا ———— واکھمد بشر علی ذلک ———— بغور ان اقوال کو ملاحظہ کیجئے اور سمجھ کر
چُپ ہو رہئے۔

اس کے بعد مجتہد محمد آسن صاحب نے حسب عادت جبلی، بوجہ تقلید شیخ الطائف آیات مُنزّلہ
فی شان الکفار کو بلا مدّیر معانی نقل فرمایا ہے، اور بہت کچھ حقّیہ گواہی ادا کیا ہے، اور موافق

اصطلاح فاضل، اجل مجتہدین جناب مولوی عبید اللہ صاحب وغیرہ ظرافت جہد بانہ کو خوب نبھایا ہے، سو ایسی مخز خرافات باتوں کا جواب ہمارے پاس سوائے صغیح جلیل اور کچھ نہیں، اگر ہم بھی مثل مجتہد محمد حسن صاحب کے لعن مسلمین کو ممنوع نہ سمجھتے، تو ان شرار اللہ اس قسم کی باتوں کا جواب ترکی بہ ترکی عرض کرتے، مگر کیا کیجئے ہم کو تو مباحثہ منظور ہے، ہمشاتمہ و ملاعنہ مد نظر نہیں۔

اب ان سب امور کے بعد مجتہد محمد حسن صاحب نے ایک **تقلید شخصی پر ایک عقلی اعتراض** استدلال عقلی دربارہ رد تقلید شخصی کہیں کہیں سے اخذ مسخ کر کے بڑے زور و شور سے تحریر فرمایا ہے، اور اعتراض مذکور پر بہت کچھ ناز بے جا فرماتے ہیں خیر! اس کے جواب دینے کی تو چنداں ضرورت نہ تھی، مگر اظہارِ وجود طبع و رسائی ذہن مجتہد صاحب کے لئے استدلال مذکور کا بلقفل نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے، وھو هذا:

”**قولہ:** سوال: آپ جس امام کی تقلید شخصی کے قابل وجوب ہیں، قول اس امام کا آپ کے نزدیک مطابق کتاب و سنت کے ہے یا نہیں؟ اور اگر آپ قول اس امام کے موافق کتاب و سنت ہونے کو نہیں پہچانتے تو باوجود احتمال غیر مطابق ہونے کے وجوب شخصی کی کیوں قائل ہو؟ اور اگر قول اس امام کا مطابق کتاب و سنت کے ہونا پہچانتے ہو تو کس دلیل سے؟ اگر دوسرے کی تقلید سے تو اسی طرح اس دوسرے کی تقلید میں کلام ہوگا، پس دور لازم آئے گا یا تسلسل، و کلاصما باطلان بالاتفاق، فاتقلید ایضاً باطل، اور اگر مطابق کتاب و سنت ہونا قول اس امام کا جس کی تقلید کی گئی ہے علم و عقل سے پہچانتے ہو تو اس صورت میں تقلید اس امام کی نہ ہوتی، بلکہ اتباع کتاب و سنت کا ہوا، بہر حال اثبات تقلید کا مستلزم اس کی نفی کو ہوتا ہے، پس تقلید شخصی کی مٹی تو نہایت ہی خراب ہوگئی۔ یہ سوال بمقابلہ اس کے ہے کہ تم نے وجوب اتباع کتاب و سنت کی دلیل طلب کی تھی، اتنی“

الزامی جواب اقول: شعر ہے

گرا ز بیٹ طیز عین عقل منعدم گردد
بخود گماں نبرد بیچ کس کہ نادانم
جناب مجتہد صاحب! آپ کے اس سوال کثیر التحم، عظیم المنفعت کا جواب تو بس یہی کافی ہے

اے اگر روئے زمین سے عقل بالکل ختم ہو جائے، تو یہی اپنے بارے میں کوئی شخص گمان نہیں کرے گا کہ وہ نادان ہے!

لے کثیر التحم، مضامین بڑا، عظیم المنفعت: بے فائدہ ۱۲

کہ اگر ہم بیاس خاطر جناب، سوال مذکور کو تسلیم کر لیں، تو اس سوال سے جیسے بطلان تقلید شخصی ہوگا، بعینہ ویسا ہی مطلق تقلید کا بطلان لازم آئے گا، کما ہونظ اھر، جب ناواقف کسی مسند کو کسی واقف کا عالم سے استفسار کرے گا، اور بعد استفسار اس پر عمل کرے گا، تو اس پر یہی سوال آپ کے زعم کے موافق وارد ہوگا، مثلاً آپ یا کوئی حضرات غیر مقلدین میں سے اگر کوئی مسئلہ قبلہ ارشاد جناب مولوی نذیر حسین صاحب سے استفسار کریں، اور حسب ارشاد مولوی صاحب اس پر کار بند ہوں تو سائل مذکور ارشاد رئیس المجتہدین کو اگر مطابق کتاب و سنت کے نہیں سمجھتا تو اس پر عمل کرنے کے کیا معنی؟ اور اگر سمجھتا ہے تو تابع ارشاد مجتہد صاحب موصوف نہ رہا، بلکہ جو کچھ کرتا ہے اپنی رائے سے کرتا ہے، اور اس بات کو سب جانتے ہیں کہ مآخذ مسائل و مذاہب کتاب و سنت کی اکثر عوام کو کسی قسم کی بھی اطلاع نہیں ہوتی، اور نہ ان کو کوئی اس امر کی تکلیف دیتا ہے، ان کو فقط یہی کافی ہے کہ جس عالم کو وہ اپنے نزدیک قابل اعتماد سمجھیں اس کے قول کے موافق عمل کر لیں۔ بلکہ تقلید مسائل شرعیہ ہی پر کچھ متوقف نہیں، تمام علوم میں جب کوئی کسی کی تقلید کرے گا اس پر یہی اعتراض ہوگا، مثلاً اگر کوئی بے چارہ عامی ناواقف مریض کسی طبیب سے پوچھ کر کسی دوا کا استعمال کرے، تو حسب زعم مجتہد صاحب ہم پوچھتے ہیں کہ مریض مذکور اس دوا کا مطابق قواعد طبیبہ کے ہونا جانتا ہے یا نہیں؟ اگر نہیں جانتا تو بقول مجتہد زن مولوی محمد احسن صاحب، باوجود احتمال غیر مطابق ہونے کے اس دوا کا کیوں استعمال کرتا ہے؟ اور اگر اس دوا کا مطابق قواعد طبیبہ کے ہونا پچھانتا ہے، تو اب بقول مجتہد صاحب وہ عامی مشتغب رائے طبیب نہ رہا، بلکہ مشتغب قواعد طبیبہ کہلائے گا، اور اتباع طبیب مستلزم عدم اتباع کو ہو گیا، اگر یہی ”مانعت تقلید اور استدلالت عجیبہ“ ہیں، تو شاید مجتہد صاحب عوام کو تسلیم قول ارباب سے بھی منع کرتے ہوں، اور ارباب ہی پر کیا متوقف ہے، کسی فن کی بات بھی جب تلک اس کا موافق قواعد فن مذکور ہونا خوب معلوم نہ ہو جائے، کسی ناواقف کو اس پر کار بند ہونا حسب زعم مجتہد صاحب ممنوع و غلط ہوگا۔

گر ہمیں اجتہاد خواہی کرد کار ملت تمام خواہ شد

اب آپ کو چاہئے کہ اس استدلال رد تقلید کو رئیس المجتہدین کے رد و برائش کر کے

لے آئند: بنیاد، مطابق، توافق ۱۲ لے باوجود انہ یعنی جب یہ احتمال ہے کہ وہ قواعد طبیبہ کے مطابق نہ ہو ۱۲

لے مانعت، عدم جواز ۱۲ لے اگر ایسا ہی وہ اجتہاد کرے گا نہ تو ملت کا بیڑا غرق ہو جائے گا ۱۲

طالب جواب ہوں، کیونکہ استدلال مذکور سے اگر بطلان ہوتا ہے تو مطلق تقلید کا بطلان ہوتا ہے، شخصی یا غیر شخصی کی کچھ تخصیص نہیں، آخر تقلید مطلق غیر معین کو تو آپ کے قبل و بعد جناب مولوی نذیر حسین صاحب بھی تسلیم کرتے ہیں، بھول گئے ہو تو تقریر مذکورہ بالا رئیس المجتہدین کو ملاحظہ فرمائیے۔ ۵۔ شادم کہ ازرقیباں دامن کشاں گذشتی گوشت خاک ما، ہم ہر بار دفعتہ باشد افسوس! اوروں کی بدشگونی میں آپ اپنی ناک کو بھول گئے، اب آپ کو چاہئے کہ ہو سکے تو اسی سوال کی سوچ سمجھ کر ایسی تقریر فرمائیے کہ فقط تقلید شخصی کا بطلان ہو، اور تقلید مطلق ائمہ اربعہ کی اس سے علیحدہ رہ جائے، اس کے بعد سوال مذکور ہمارے روبرو پیش کرنا، اور طالب جواب ہونا۔

تحقیقی جواب

اور اگر جواب تحقیقی ہی سننے کو جی چاہتا ہے تو سنئے! بنائے تقلید فقط اس امر پر ہے کہ جس فن میں کوئی کسی کی تقلید و اتباع کرے، متبع اور مقلد کے ذمہ یہ ضروری بات ہے کہ شخص متبوع کو اپنے حوصلہ کے موافق بالا ہمال قابل اتباع و اقتداء سمجھتا ہو اور فن مذکور میں اس کی رائے و فہم کا معتقد ہو، یعنی تقلید و اتباع کسی شخص کا بدون دلائل و دلائل کے نہیں ایک تو یہ کہ مقلد مذکور کو کیسا ہی عامی اور فن مذکور سے ناواقف ہو، مگر قبل تقلید یہ امر ضروری ہے کہ مقلد مذکور اس شخص کو اپنی رائے کے موافق بھی فن مذکور میں قابل اتباع سمجھتا ہو، اور یہ بات ظاہر ہے کہ ناواقف اور جاہل بھی دیکھ بھال کر، اور دس سے سُن سن کر، حسب حوصلہ اپنی رائے میں بین العلماء ایک کو دوسرے پر ترجیح دے لیتے ہیں، مثلاً آپ گور یا ضی، طب، فقہ، ادب وغیرہ سے ناواقف ہوں، مگر اس فن کے جاننے والوں میں بوجہ کثیرہ موازنہ کر سکتے ہو، بالجمہ کسی کی اتباع کرنے کے لئے ایک یہ امر ضروری ہے کہ مقلد اس شخص کو اپنی رائے میں بھی قابل اتباع جانتا ہو، اور اس کی قابلیت و علم کا فن مذکور میں قائل ہو۔

دوسرا امر کسی کی تقلید کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ مقلد و متبع بہ نسبت متبوع و مقلد

لے میں خوش ہوں کہ آپ (محبوب) قسیوں سے دامن بچا کر نکل گئے (یعنی ان سے نہیں ملے) اگرچہ ہماری تمغی ہر مٹی بھی (یعنی ہمارا خفیہ و نزار وجود بھی) ہوا پُر اڑ چکا ہے لہٰذا یعنی محبوب ہم سے بھی نہیں ملا ہے، اور اس کا نہ ملنا ہم کو تباہ کر گیا ہے) حاصل شعریہ ہے کہ مقرر کے اعتراض سے جہاں تقلید شخصی باطل ہوتی ہے ————— جو ہمارا مدللہ ہے ————— مطلق تقلید بھی باطل ہوتی ہے ————— جو اُن کا مدعا ہے ————— اس لئے ہم اس اعتراض سے خوش ہیں!۱۱

کے بالا جمال اس امر کا معتقد ہو کہ مقبوع موصوف فن مذکور میں جو کہتا ہے فن مذکور کے مطابق کہتا ہے اور حتی الوسع اس میں سعی کرتا ہے کہ جو کہے مطابق قواعد فن مذکور کہے، یہ نہ ہو کہ باوجود علم مغالطہ دہی عوام کے لئے خلاف دیانت فن مذکور کی مخالفت کرنے لگے، مثلاً اگر قول طبیب کو کوئی عامی تسلیم کرتا ہے تو اول یہ سمجھ لیتا ہے کہ طبیب مذکور فن طب سے واقف ہے، اور مریضوں کے حق میں جان بوجھ کر خلاف قوانین طب نہیں کرتا۔

تقلید کرنے کے لئے یہ امر ضروری نہیں کہ مقلد ہر قول امام ومقلد کو علی سبیل التفصیل مطابق قواعد جانتا ہو، اور یہ امر ایسا ظاہر و باہر ہے کہ بجز نا انصاف، ذہین عقل ان شاء اللہ تعالیٰ کوئی اس کا انکار نہ کرے گا، اور تقلید، علوم سافلہ سے لے کر علوم عالیہ تک حتی کہ تقلید انبیاء علیہم السلام بھی اسی امر پر مبنی ہے، مثلاً اگر کوئی شخص کسی نبی پر ایمان لائے، اور ان کے ارشادات کو تسلیم کرے، تو اول یہ ضرور ہے کہ خواہ بوجہ ظہور معجزات، خواہ بمشاہدہ اخلاق و افعال وغیرہ نبی موصوف کی نبوت اور ان کے مقرر ض الطاعت ہونے کا معتقد ہو جائے ہاں! بعد اس اعتقاد کے یہ بیہودہ بات ہے کہ نبی کے ہر ایک حکم و ارشاد کو علی سبیل التفصیل سمجھے بغیر اس پر عمل نہ کرے۔

علیٰ ہذا القیاس ہر عامی کو دربارہ معالجہ امراض جسمانی کسی طبیب کی رائے کو مانتا اس پر موقوف ہے کہ عامی مذکور کو طبیب ناواقف محض ہے، مگر اس کے حالات کو دیکھ بھال کر، یا اوّل سے سن سنا کر اول اس کے طبیب ہونے کا معتقد ہو جائے، اور بالا جمال یہ بات سمجھ لے کہ طبیب مذکور علاج امراض حسب قواعد طبیب کرتا ہے، پھر اس کے بعد اس عامی کو اتباع طبیب مذکور کے لئے یہ امر ضروری نہیں کہ بالتفصیل ہر دوا اور ہر غذا کے خواص بدون دریافت اور تحقیق کئے، اور بدون ثبوت تطابق قواعد طبیب، کسی کا استعمال نہ کرے۔

سویعینہ یہی حال تقلید ائمہ فقہ کا سمجھنا چاہئے، یعنی جس امام کی ہم تقلید کریں گے تو اول ہم کو یہ ضروری ہے کہ دلائل و آثار سے اپنے فہم کے موافق اس امام کے لائق اتباع و تقلید ہونے کے بالا جمال معتقد ہو جائیں، یہ ضروری نہیں کہ ہر عامی ہر ایک قول امام کو جب تک بالتفصیل مطابق کتاب وسنت کے نہ سمجھ لے جب تک اس پر عمل نہ کرنا چاہئے۔

اب اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ آپ نے جو سوال کی دو شکایں کی ہیں، اور یہ دریافت کیا ہے کہ قول اس امام کا آپ کے نزدیک مطابق کتاب وسنت کے ہے یا نہیں؟

سوہم شیعہ اول کو اختیار کرتے ہیں، یعنی قول امام کو اپنی رائے کے موافق، مطابق کتاب و سنت کے مجملًا بالمعنی الذکور سمجھ کر اس پر عمل کرتے ہیں۔

اور اس پر آپ کا یہ اعتراض کرنا کہ اس صورت میں تقلید امام کی نہ ہوئی، بلکہ اتباع کتاب و سنت کا ہوا، سراسر حضور کی کج فہمی ہے، ہم کب کہتے ہیں کہ اتباع کتاب و سنت نہیں، ہاں ایہ کہتے ہیں کہ اتباع کتاب و سنت بواسطہ اعتماد علی قول امام ہوا، بلکہ مسائل شرعیہ میں جب کسی امام کی تقلید کی جاتی ہے تو وہاں مینوں اجماع ہوتے ہیں، اپنی رائے کو بھی دخل ہوتا ہے، اور قول امام پر بھی اعتماد ہوتا ہے، اور کتاب و سنت پر بھی عمل ہوتا ہے، یہ آپ کی غلط فہمی ہے کہ رائے مقلد کے ذیل ہونے، اور امام کی تقلید کرنے میں منافات سمجھ کر اس پر اعتراض کرنے بیٹھ گئے، بلکہ جہاں تقلید ہوگی وہاں رائے مقلد کو ضرور دخل ہوگا بدوین دخل رائے مقلد، تقلید نہیں ہو سکتی یعنی جب تک مقلد کی رائے میں امر نہ آجائے کہ امام موصوف لائق تقلید و اتباع ہے، اور جب تک بالاجمال اس امر کا مقتضہ نہ ہو جائے کہ اقوال امام مطابق قواعد شرعیہ ہیں، اس وقت تک وہ شخص تقلید امام کا پابند نہ ہوگا، تو آپ کا یہ فرمانا کہ آپ قول اس امام کو موافق کتاب و سنت ہونے کو نہیں پہچانتے، تو باوجود احتمال غیر مطابق ہونے کے تقلید شخصی کے کیوں قائل ہو؟ بالکل غلط ہے، کیونکہ مطابق نہ جاننے کے اگر معنی ہیں کہ مقلد بالاجمال بالمعنی الذکور بھی قول امام کو مطابق کتاب و سنت نہیں جانتا، تو یہ معنی تو غلط ابھی عرض کر چکا ہوں کہ یہ امر موقوف علیہ اور مینائے تقلید ہے، اور اگر یہ مطلب ہے کہ بالتفصیل اقوال امام کو مطابق کتاب و سنت نہیں پہچانتا، تو مسلم! مگر اتباع و تقلید امام کے لئے یہ علم ضروری ہی نہیں، کما مَرَّ۔ اب آپ کو چاہئے کہ ذرا سمجھ کر سوال مذکور کی اصلاح کیجئے۔

باقی مجتہد صاحب کا یہ فرمانا کہ یہ سوال بمقابلہ اس کے ہے کہ تم نے وجوب اتباع کتاب و سنت کی دلیل طلب کی تھی، اور تو کیا عرض کروں بالکل مصداق مشہور مصرع اچھو مردم میکند بوزینہ ہم کلمہ! احکم بشارت رئیس المجتہدین و احسن التکلیم کے استدلال عقلی و نقلی کا حال بخوبی اہل فہم کو ظاہر ہو گیا، اب اس فہم و فراست پر دعوتے اجتہاد ماشاء اللہ بہت ہی چسپاں ہوتا ہے ۵ دعوتے اجتہاد اور یہ فہم مجتہد صاحبوں کے کیا کہنے؟!

وَاللّٰهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ اِلٰى صِرَاطٍ مُسْتَقِيْمٍ .

لے یہ امر یعنی بالاجمال تطابق و توافق کا جاننا ۱۲ ۵ جو کچھ انسان کرتا ہے بند رہی کرتا ہے یعنی انسان کی نسل کرنا ۱۱

۶

ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت

(مثل اور شلین کی بحث)

مذہب — روایات — جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں
 جواب ادلہ کا خلاصہ — مثلیں تک ظہر کا وقت باقی رہنے
 کی دلیل — امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے — ارشاد
 ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے استدلال پر شبہ کا جواب — امام نووی کی تاویل
 کا جواب — امام اعظم کے قول کی ایک اور دلیل — جمہور کے
 دلائل امام اعظم کے خلاف نہیں — آخر وقت ظہر میں امام اعظم کی
 مختلف روایات کا منشا — ظاہر الروایۃ تمام دلائل کی جامع ہے
 — ظاہر الروایۃ محتاط لوگوں کے لئے ہے — امام
 اعظم کی مختلف روایات میں تطبیق — حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا ارشاد
 امام اعظم کے خلاف نہیں — صاحب ہدایہ کا استدلال نہایت
 قوی ہے — دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے — تین
 شبہات اور ان کے جوابات — قولی اور فعلی حدیثیں قبول نسخ میں مساوی
 ہوتی ہیں۔

۶

ظہر کا آخر وقت اور عصر کا اول وقت (مثل و مثلیٰ کی بحث)

ظہر کا آخر وقت کب تک باقی رہتا ہے، اور عصر کا وقت کب سے شروع ہوتا ہے؟ اس میں اختلاف ہے، ائمہ ثلاثہ یعنی امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ، اور صاحبین یعنی امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک ظہر کا وقت اس وقت ختم ہوتا ہے جب ہر چیز کا سایہ فی و زوال کو منہا کرنے کے بعد اس چیز کے بعد رہ جاتے۔ اصطلاح میں اس کو ایک مثل (مانند) کہتے ہیں۔ اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہو جاتا ہے، دونوں وقتوں کے درمیان مشہور قول کے مطابق نہ تو کوئی حد فاصل ہے، نہ مشترک وقت۔

اور امام اعظمؒ سے اس سلسلے میں چار روایتیں منقول ہیں:

① ظاہر روایت میں ظہر کا وقت دُؤشل پر ختم ہوتا ہے، اور اس کے بعد فوراً عصر کا وقت شروع ہوتا ہے، یہی مُقتنی یہ قول ہے۔ علامہ کا سانی رزنے ”بدائع الصنائع“ میں لکھا ہے کہ یہ قول ظاہر روایت میں صراحۃً مذکور نہیں ہے، امام محمدؒ نے صرف یہ لکھا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک عصر کا وقت دُؤشل کے بعد (یعنی تیسرے مثل سے) شروع ہوتا ہے، ظہر کا وقت کب ختم ہوتا ہے اس کی تصریح امام محمدؒ نے نہیں کی۔

(۲) امام اعظمؒ کا دوسرا قول وہی ہے جو ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کا ہے، امام لحادویؒ نے اسی کو اختیار کیا ہے، اور صاحب دُرِّ مختار نے لکھا ہے کہ آج کل لوگوں کا عمل اسی پر ہے، اور اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے، اور سید احمد دُحْلان شافعیؒ نے خزانة المفتیین اور فتاویٰ ظہیریہ سے امام صاحب کا اس قول کی طرف رجوع نقل کیا ہے، مگر ہماری کتابوں میں یہ رجوع ذکر نہیں کیا گیا ہے، بلکہ اس قول کو حسن بن زیاد و کُوفی کی روایت قرار دیا گیا ہے، اور سُرخسِیؒ نے مَبسوط میں اس کو بروایت امام محمدؒ ذکر کیا ہے، اور صاحب دُرِّ مختار نے جو اس قول کو مفتی بہ کہا ہے، اس کو علامہ شامی نے رد کیا ہے۔

(۳) امام اعظمؒ سے تیسری روایت یہ ہے کہ شل ثانی پہلے وقت ہے، یعنی ظہر کا وقت ایک شل پر ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دُومِ شل کے بعد شروع ہوتا ہے، اور دوسرا شل نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا، یہ اسد بن عمرؒ کی روایت ہے امام اعظمؒ سے۔

(۴) اور جو تھا قول عمدة القاری شرح بخاری میں ذکر کیا گیا ہے کہ ظہر کا وقت دُومِ شل سے کچھ پہلے ختم ہو جاتا ہے، اور عصر کا وقت دُومِ شل کے بعد شروع ہوتا ہے، امام کرخیؒ نے اس قول کی تصحیح کی ہے، حضرت قدس سرہ نے ایضاح الاولہ میں اس قول سے بحث نہیں کی ہے۔

روایات کتاب کی بحث سمجھنے کے لئے مسئلہ سے متعلق درج ذیل پانچ روایتیں ذہن نشین کر لی جائیں۔

پہلی روایت: امامت جبریلؑ والی حدیث ہے، جس میں حضرت جبریلؑ نے پہلے دن ظہر کی نماز زوال ہوتے ہی پڑھائی تھی، اور عصر کی نماز ایک شل پر پڑھائی تھی، اور دوسرے دن ظہر کی نماز ایک شل پر پڑھائی تھی، یعنی ٹھیک اسی وقت جس وقت پہلے دن عصر کی نماز پڑھائی تھی، (لَوْ قَدْ اَلْهَرَّ بِالْاَمْسِ) اور عصر کی نماز دُومِ شل پر پڑھائی تھی۔ یہ روایت جمہور کا مستدل ہے۔

دوسری روایت: حضرت عمرؓ کا گشتی فرمان ہے، جو اپنے اپنے گوزروں

کے نام جاری کیا تھا، اس میں آپؐ لکھا تھا کہ ظہر کی نماز پڑھو جب سایہ ایک ہاتھ ہو جائے، یہاں تک کہ وہ سایہ ایک ٹل ہو جائے، اور عصر کی نماز پڑھو دران حالیکہ سورج بلند، چمکدار اور صاف ہو، اور عصر کے بعد غروب آفتاب سے پہلے سوار دو یا تین فرسخ سفر کر سکے۔ اس روایت سے بھی جہور کے لئے استدلال کیا گیا ہے۔

تیسری روایت: حضرت ابو ہریرہؓ کا ارشاد ہے کہ ایک شخص نے آپؐ سے نماز کے اوقات دریافت کئے تو حضرت ابو ہریرہؓ نے فرمایا:

أَنَا أَخْبِرُكَ! صَلِّ الظُّهْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ وَمِثْلَكَ، وَالْعَصْرَ إِذَا كَانَ ظِلُّكَ وَمِثْلُكَ (موطأ مالک ص ۷۷) سُنَّے میں آپؐ کہتے تھے: ظہر کی نماز پڑھو جب آپ کا سایہ آپ کے برابر پڑے، اور عصر کی نماز پڑھو جب آپ کا سایہ آپ کے ڈٹل ہو جائے۔

یہ امام اعظمؒ کی ظاہر روایت کی دلیل ہے، یہ اگرچہ حضرت ابو ہریرہؓ کا ارشاد ہے، مگر چونکہ مقادیر مذکور بال عقل نہیں ہوتے، اس لئے لامحالہ اس کو حکم مرفوع ماننا ہوگا۔

چوتھی روایت: حضرت ابو ذرؓ غفاری رضی اللہ عنہ کی وہ حدیث ہے جو قصیحین میں ہے، وہ فرماتے ہیں کہ ہم ایک سفر میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے، جب ظہر کا وقت ہوا تو مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، حضورؐ نے ارشاد فرمایا: ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو، کچھ دیر کے بعد پھر مؤذن نے اذان دینے کا ارادہ کیا، تو حضورؐ نے پھر فرمایا: ابھی وقت کو ٹھنڈا ہونے دو، حتیٰ رَأَيْنَا فِي السَّمَاءِ النَّكُولِ (یہاں تک کہ ہم نے ٹیلوں کا سایہ دیکھا) پھر حضور اکرمؐ نے ارشاد فرمایا کہ گرمی کی شدت جہنم کے پھیلاؤ سے ہے، لہذا جب گرمی سخت ہو تو ظہر کی نماز ٹھنڈی کر کے پڑھا کر دو۔

یہ روایت بھی امام اعظمؒ کی ظاہر روایت کی دلیل ہے۔

پانچویں روایت: حضرت ابو ہریرہؓ رحمہ کی وہ حدیث ہے جو صحاح ستہ میں مروی ہے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ

إِذَا اشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَبْرِدُوا عَنِ الصَّلَاةِ
فَرَأَتْ رِشْدَةً الْحَرِّ مِنْ فَيْحِ جَهَنَّمَ
جب گرمی سخت ہو جائے تو نماز ظہر ٹھنڈی
کر کے پڑھو، کیونکہ گرمی کی تیزی جہنم کے
پھیلاؤ سے ہے۔ (ترمذی ص ۱۲۱)

اس حدیث سے صاحب ہدایہ نے امام اعظمؒ کی ظاہر روایت کے لئے
استدلال کیا ہے، اور طریقہ استدلال یہ ہے کہ عرب میں ایک مثل کے بعد
ہی ٹھنڈک ہوتی ہے، کیونکہ وہاں ٹھنڈک اس وقت ہوتی ہے جب سمندر
کی طرف سے ہوائیں چلنا شروع ہوتی ہیں۔ محمد بن کعب قرظی جو مشہور
تابعی ہیں فرماتے ہیں کہ

نَحْنُ نَكُونُ فِي السَّفَرِ فَإِذَا
فَاءَتْ الْأَقْيَاءُ، وَهَبَّتِ الْأَرْوَاحُ،
جائے ہیں، اور ہوائیں چلنے لگتی ہیں، تو قافلہ
میں اعلان کیا جاتا ہے کہ موسم ٹھنڈا ہو گیا
ہے، اب شام کا سفر شروع کرو۔

آج بھی جس کا جی چاہے عرب میں جائے، اور گرمیوں کی شدت کے زمانہ
میں اپنی آنکھوں سے دیکھے کہ شام کو ہوائیں کب چلنا شروع ہوتی ہیں، مثل
اول میں شاید ہی کبھی چلتی ہوں، ہمیشہ مثل ثانی شروع ہونے کے بعد
ہوائیں چلتی ہیں، پس ثابت ہوا کہ مثل ثانی ظہر کا وقت ہے۔

امام اعظم کے اقوال میں تطبیق | امام اعظمؒ کی مختلف روایات کے سلسلہ
میں حضرت قدس سرہ کا نقطہ نظر یہ ہے
کہ امام صاحب کے اقوال میں تطبیق دی جائے، اور یوں کہا جائے کہ ظہر کا وقت
ایک مثل تک تو بالیقین رہتا ہے، اور مثل ثانی کے ختم تک رہنے کا احتمال ہے،
اور عصر کا وقت مثل ثالث سے بالیقین شروع ہوتا ہے، مگر مثل ثانی سے شروع
ہونے کا احتمال ہے، لہذا احتیاط اس میں ہے کہ ایک مثل ختم ہونے سے پہلے
ظہر کی نماز پڑھ لی جائے، اور عصر کی نماز مثل ثانی کے ختم ہونے کے بعد ہی
پڑھی جائے، اور اگر کسی وجہ سے ظہر کی نماز مثل اول میں نہ پڑھ سکے تو پھر مثل ثانی
میں پڑھ لے، اس سے تاخیر نہ کرے، اور اس کو ادا کہا جائے گا، قصا نہیں کہا

جائے گا، اسی طرح اگر کسی مجبوری میں ————— جیسا کہ حاجوں کو حرمین شریفین میں یہ مجبوری پیش آتی ہے ————— کوئی شخص مثل ثانی میں عصر کی نماز پڑھ لے تو اس کو بھی صبح کہا جائے گا، یعنی ذمہ فارغ ہو جائے گا، مگر ظہر اور عصر دونوں کو مثل ثانی میں پڑھنا شریعت کے منشاء کے خلاف ہے، شریعت کا منشاء یہ ہے کہ دونوں نمازوں کے درمیان فصل کرنا چاہئے، اور یہ فصل عام حالات میں کم از کم ایک مثل کے بقدر رہنا چاہئے، اور مخصوص حالات میں اس سے کم بھی ہو سکتا ہے ————— اور وقت ٹھمنے سے امام صاحب کی مراد یہی عمل اچھا ہے، یعنی دونوں نمازوں کے درمیان فصل کرنا۔

حضرت اقدس نے یہ نقطہ نظر دو وجہ سے اپنایا ہے :

(۱) ایک اس وجہ سے کہ مثلیں تک وقت ظہر کے باقی رہنے کی کوئی صریح روایت نہیں ہے، اس لئے احتمال ہے کہ مثل ثانی عصر کا وقت ہو۔

(۲) اور دوسری وجہ یہ ہے کہ امامت جبریل والی حدیث کی تاریخ معلوم ہے، وہ اس وقت کی روایت ہے جب پانچ نمازیں فرض ہوئی تھیں، یعنی اسلام کے بالکل دور اول کی روایت ہے، اور باقی تمام روایتیں بعد کی ہیں، اس لئے احتمال ہے کہ مثل اوٹلین کے معاملہ میں نسخ ہوا ہو، یعنی عصر کا وقت گھٹا کر مثلیں سے کر دیا گیا ہو، اور ظہر کا وقت بڑھا کر مثلیں تک کر دیا ہو، لہذا مثل ثانی میں شک پیدا ہو گیا کہ وہ عصر کا وقت رہا یا نہیں؟ اس لئے احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ عصر کی نماز مثل ثانی کے بعد پڑھی جائے، تاکہ بالیقین ذمہ فارغ ہو جائے، اگر مثل ثانی میں عصر کی نماز پڑھی جائے گی تو آخری تین روایتوں کی بنا پر کھٹکا رہے گا کہ شاید نماز وقت سے پہلے پڑھی گئی ہو، اور ذمہ فارغ نہ ہوا ہو۔

رہا ظہر کا معاملہ تو اگر وہ مثل اول میں ادا کی گئی ہے تب تو وہ بالیقین ادا ہو گئی، اور اگر مثل ثانی میں پڑھی گئی ہے تب بھی ذمہ فارغ ہو جائے گا، کیونکہ امامت جبریل والی حدیث کے پیش نظر اگر ظہر کی نماز ادا نہ ہو گئی تو

قضا ہو جائے گی، اور قضا سے بھی ذمہ فارغ ہو جائے گا۔

الغرض جمہور نے جو موقوف اختیار کیا ہے، وہ اولاً تو مبنی بر احتیاط نہیں اور ثانیاً ان کے مذہب کے مطابق آخری تین روایتوں کو ترک کرنا لازم آتا ہے، اور امام اعظمؒ نے ایسا طریقہ اختیار فرمایا ہے کہ اس میں احتیاط بھی ہے اور تمام روایتوں پر عمل بھی ہو جائے گا، فجزاہ اللہ تعالیٰ خیراً، وَاٰخِرُ بَہِمَا هُوَ اَھْلُہٗ (آمین)

جمہور کے پاس بھی کوئی قطعی دلیل نہیں | جمہور کا استدلال یعنی امامت جبریل والی حدیث بھی قطعی

دلیل نہیں ہے، کیونکہ اس میں نسخ کا احتمال ہے، اور یہ احتمال بے دلیل نہیں ہے، بلکہ آخری تین روایتوں کی بنا پر یہ احتمال پیدا ہوا ہے، دلیل کے قطعی ہونے کے لئے ضروری ہے کہ کوئی ایسی نص پیش کی جائے جس سے دائماً حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا مثل ثانی میں عصر پڑھنا ثابت ہوتا ہو، یا کم از کم ایسی تصریح پیش کی جائے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا آخری عمل مثل ثانی میں عصر پڑھنے کا تھا، اور ایسی تصریحات جمہور کے پاس نہیں ہیں۔ اس ضروری تمہید کے بعد حضرت قدس سرہ کا کلام پڑھئے!

دفعہ ششم

جواب اولہ کا خلاصہ | خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ حضرت سائل یعنی مجتہد مولوی محمد حسین صاحب نے وقت ظہر کے ایک مثل کے بعد دوسرے مثل کے اخیر تک باقی رہنے کی دلیل پوچھی تھی، سو اس کے جواب میں ہم نے اول میں یہ عرض کیا تھا کہ وقت ظہر و عصر میں صاحبین کا تو

۱۔ مسئلہ کی مزید تفصیل کے لئے، اور روایات کے مفادات کے لئے اور مزید روایتوں کے لئے، اور اقوال امام اعظمؒ میں دیگر تطبیقوں کے لئے تسہیل اولہ کا ملہ صلاً تا صلاً ملاحظہ فرمائیں ۱۲

وہی مذہب ہے جو ائمہ ثلاثہ کا مذہب ہے، بلکہ امام صاحبؒ بھی ایک روایت ہی ہے، ہاں ظاہر الروایہ میں امام صاحبؒ یہ روایت ہے کہ ظہر مثلین پر ختم ہوتا ہے، اور عصر مثلین سے شروع ہوتا ہے۔ سو ہم کو تو بوجہ بعضی کسی بات پر اڑ نہیں، مگر آپ کے طعن و تشنیع کی وجہ سے جواب دینا پڑتا ہے، یعنی جب یہ امر مسلم ہے کہ صاحبین و خود امام صاحبؒ بھی ایک روایت میں وہی فرماتے ہیں جو کہ ائمہ دیگر کا مذہب ہے، تو پھر اس مسئلہ میں چھڑچھاڑ کرنے کا حاصل بجز اس کے اور کیا ہے کہ امام صاحبؒ ایک بات ایسی فرمائی جو کہ محض بے دلیل اور خلاف احادیثؑ ہے، سو جس حالت میں خلاصہ سوال سائل طعن و تشنیع امر مذکور کے سوا اور کچھ نہیں، تو اس وجہ سے ہم سے بھی بدون جواب دیئے نہیں رہا جاتا، اور اس قدر جواب ہم کو بیان کرنا مناسب ہے کہ جس سے امام صاحبؒ کی روایت ظاہر الروایت کی دلیل معلوم ہو جائے۔

اس کے بعد ثبوت دعا کے لئے ہم نے روایت مؤلفاً جو حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے منقول ہے پیش کی تھی جس میں حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: اِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ وَالْعَصْرُ اِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَكَ فرماتے ہیں، کہ جن سے بشرط انصاف یہ بات مفہوم ہوتی ہے کہ بعد مثل بھی وقت ظہر باقی رہتا ہے، اور یہ روایت ہر چند موقوف ہے، لیکن بات ایسی ہے جس میں رائے صحابی کو دخل نہیں، اس لئے خواہ مخواہ بالاعتقائے مرفوع کہنا پڑے گا، اور جب بقائے ظہر بعد مثل بھی ثابت ہو گا تو لا تجزم شروع عصر بعد مثلین ہو گا۔

ادھر تعیین اوقات صلوٰۃ ایسا امر نہیں جس میں نسخ کی گنجائش اور تغیر و تبدل کا احتمال نہ ہو، سو کیا عجب ہے کہ اوقات میں اخیر حال میں کمی بیشی ہو گئی ہو، اور ظہر کا وقت ایک مثل سے منسوخ ہو کر مثلین تک پہنچ گیا ہو، اور یہ زیادتی عصر میں باعث نقصان ہوئی ہو، اس لئے مقتضائے اقیاط و تقویٰ یہ ہے کہ تا مقدور صلوٰۃ ظہر ایک مثل سے پہلے پڑھ لی جائے، اور اگر کسی وجہ سے قبل مثل ادا نہ ہو سکے تو پھر مثلین ہی سے پہلے پڑھ لے، اور عصر ہمیشہ بعد مثلین پڑھا کریں، اور بظاہر منشاء ظاہر الروایہ یہی معلوم ہوتا ہے، تو اب ہر دو روایت امام صاحبؒ میں بھی اختلاف نہ رہا۔ اب اگر آپ کے پاس کوئی ایسی حدیث صحیح ہو جو دربارہ دوام ادائے صلوٰۃ عصر مثلین

۱۱ یعنی محض اعتراض کرنا مقصود ہے ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶۹۲ ۶۹۳ ۶۹۴ ۶۹۵ ۶۹۶ ۶۹۷ ۶۹۸ ۶۹۹ ۷۰۰ ۷۰۱ ۷۰۲ ۷۰۳ ۷۰۴ ۷۰۵ ۷۰۶ ۷۰۷ ۷۰۸ ۷۰۹ ۷۱۰ ۷۱۱ ۷۱۲ ۷۱۳ ۷۱۴ ۷۱۵ ۷۱۶ ۷۱۷ ۷۱۸ ۷۱۹ ۷۲۰ ۷۲۱ ۷۲۲ ۷۲۳ ۷۲۴ ۷۲۵ ۷۲۶ ۷۲۷ ۷۲۸ ۷۲۹ ۷۳۰ ۷۳۱ ۷۳۲ ۷۳۳ ۷۳۴ ۷۳۵ ۷۳۶ ۷۳۷ ۷۳۸ ۷۳۹ ۷۴۰ ۷۴۱ ۷۴۲ ۷۴۳ ۷۴۴ ۷۴۵ ۷۴۶ ۷۴۷ ۷۴۸ ۷۴۹ ۷۵۰ ۷۵۱ ۷۵۲ ۷۵۳ ۷۵۴ ۷۵۵ ۷۵۶ ۷۵۷ ۷۵۸ ۷۵۹ ۷۶۰ ۷۶۱ ۷۶۲ ۷۶۳ ۷۶۴ ۷۶۵ ۷۶۶ ۷۶۷ ۷۶۸ ۷۶۹ ۷۷۰ ۷۷۱ ۷۷۲ ۷۷۳ ۷۷۴ ۷۷۵ ۷۷۶ ۷۷۷ ۷۷۸ ۷۷۹ ۷۸۰ ۷۸۱ ۷۸۲ ۷۸۳ ۷۸۴ ۷۸۵ ۷۸۶ ۷۸۷ ۷۸۸ ۷۸۹ ۷۹۰ ۷۹۱ ۷۹۲ ۷۹۳ ۷۹۴ ۷۹۵ ۷۹۶ ۷۹۷ ۷۹۸ ۷۹۹ ۸۰۰ ۸۰۱ ۸۰۲ ۸۰۳ ۸۰۴ ۸۰۵ ۸۰۶ ۸۰۷ ۸۰۸ ۸۰۹ ۸۱۰ ۸۱۱ ۸۱۲ ۸۱۳ ۸۱۴ ۸۱۵ ۸۱۶ ۸۱۷ ۸۱۸ ۸۱۹ ۸۲۰ ۸۲۱ ۸۲۲ ۸۲۳ ۸۲۴ ۸۲۵ ۸۲۶ ۸۲۷ ۸۲۸ ۸۲۹ ۸۳۰ ۸۳۱ ۸۳۲ ۸۳۳ ۸۳۴ ۸۳۵ ۸۳۶ ۸۳۷ ۸۳۸ ۸۳۹ ۸۴۰ ۸۴۱ ۸۴۲ ۸۴۳ ۸۴۴ ۸۴۵ ۸۴۶ ۸۴۷ ۸۴۸ ۸۴۹ ۸۵۰ ۸۵۱ ۸۵۲ ۸۵۳ ۸۵۴ ۸۵۵ ۸۵۶ ۸۵۷ ۸۵۸ ۸۵۹ ۸۶۰ ۸۶۱ ۸۶۲ ۸۶۳ ۸۶۴ ۸۶۵ ۸۶۶ ۸۶۷ ۸۶۸ ۸۶۹ ۸۷۰ ۸۷۱ ۸۷۲ ۸۷۳ ۸۷۴ ۸۷۵ ۸۷۶ ۸۷۷ ۸۷۸ ۸۷۹ ۸۸۰ ۸۸۱ ۸۸۲ ۸۸۳ ۸۸۴ ۸۸۵ ۸۸۶ ۸۸۷ ۸۸۸ ۸۸۹ ۸۹۰ ۸۹۱ ۸۹۲ ۸۹۳ ۸۹۴ ۸۹۵ ۸۹۶ ۸۹۷ ۸۹۸ ۸۹۹ ۹۰۰ ۹۰۱ ۹۰۲ ۹۰۳ ۹۰۴ ۹۰۵ ۹۰۶ ۹۰۷ ۹۰۸ ۹۰۹ ۹۱۰ ۹۱۱ ۹۱۲ ۹۱۳ ۹۱۴ ۹۱۵ ۹۱۶ ۹۱۷ ۹۱۸ ۹۱۹ ۹۲۰ ۹۲۱ ۹۲۲ ۹۲۳ ۹۲۴ ۹۲۵ ۹۲۶ ۹۲۷ ۹۲۸ ۹۲۹ ۹۳۰ ۹۳۱ ۹۳۲ ۹۳۳ ۹۳۴ ۹۳۵ ۹۳۶ ۹۳۷ ۹۳۸ ۹۳۹ ۹۴۰ ۹۴۱ ۹۴۲ ۹۴۳ ۹۴۴ ۹۴۵ ۹۴۶ ۹۴۷ ۹۴۸ ۹۴۹ ۹۵۰ ۹۵۱ ۹۵۲ ۹۵۳ ۹۵۴ ۹۵۵ ۹۵۶ ۹۵۷ ۹۵۸ ۹۵۹ ۹۶۰ ۹۶۱ ۹۶۲ ۹۶۳ ۹۶۴ ۹۶۵ ۹۶۶ ۹۶۷ ۹۶۸ ۹۶۹ ۹۷۰ ۹۷۱ ۹۷۲ ۹۷۳ ۹۷۴ ۹۷۵ ۹۷۶ ۹۷۷ ۹۷۸ ۹۷۹ ۹۸۰ ۹۸۱ ۹۸۲ ۹۸۳ ۹۸۴ ۹۸۵ ۹۸۶ ۹۸۷ ۹۸۸ ۹۸۹ ۹۹۰ ۹۹۱ ۹۹۲ ۹۹۳ ۹۹۴ ۹۹۵ ۹۹۶ ۹۹۷ ۹۹۸ ۹۹۹ ۱۰۰۰

۱۱ یعنی محض اعتراض کرنا مقصود ہے ۱۲ ۱۳ ۱۴ ۱۵ ۱۶ ۱۷ ۱۸ ۱۹ ۲۰ ۲۱ ۲۲ ۲۳ ۲۴ ۲۵ ۲۶ ۲۷ ۲۸ ۲۹ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰ ۱۰۱ ۱۰۲ ۱۰۳ ۱۰۴ ۱۰۵ ۱۰۶ ۱۰۷ ۱۰۸ ۱۰۹ ۱۱۰ ۱۱۱ ۱۱۲ ۱۱۳ ۱۱۴ ۱۱۵ ۱۱۶ ۱۱۷ ۱۱۸ ۱۱۹ ۱۲۰ ۱۲۱ ۱۲۲ ۱۲۳ ۱۲۴ ۱۲۵ ۱۲۶ ۱۲۷ ۱۲۸ ۱۲۹ ۱۳۰ ۱۳۱ ۱۳۲ ۱۳۳ ۱۳۴ ۱۳۵ ۱۳۶ ۱۳۷ ۱۳۸ ۱۳۹ ۱۴۰ ۱۴۱ ۱۴۲ ۱۴۳ ۱۴۴ ۱۴۵ ۱۴۶ ۱۴۷ ۱۴۸ ۱۴۹ ۱۵۰ ۱۵۱ ۱۵۲ ۱۵۳ ۱۵۴ ۱۵۵ ۱۵۶ ۱۵۷ ۱۵۸ ۱۵۹ ۱۶۰ ۱۶۱ ۱۶۲ ۱۶۳ ۱۶۴ ۱۶۵ ۱۶۶ ۱۶۷ ۱۶۸ ۱۶۹ ۱۷۰ ۱۷۱ ۱۷۲ ۱۷۳ ۱۷۴ ۱۷۵ ۱۷۶ ۱۷۷ ۱۷۸ ۱۷۹ ۱۸۰ ۱۸۱ ۱۸۲ ۱۸۳ ۱۸۴ ۱۸۵ ۱۸۶ ۱۸۷ ۱۸۸ ۱۸۹ ۱۹۰ ۱۹۱ ۱۹۲ ۱۹۳ ۱۹۴ ۱۹۵ ۱۹۶ ۱۹۷ ۱۹۸ ۱۹۹ ۲۰۰ ۲۰۱ ۲۰۲ ۲۰۳ ۲۰۴ ۲۰۵ ۲۰۶ ۲۰۷ ۲۰۸ ۲۰۹ ۲۱۰ ۲۱۱ ۲۱۲ ۲۱۳ ۲۱۴ ۲۱۵ ۲۱۶ ۲۱۷ ۲۱۸ ۲۱۹ ۲۲۰ ۲۲۱ ۲۲۲ ۲۲۳ ۲۲۴ ۲۲۵ ۲۲۶ ۲۲۷ ۲۲۸ ۲۲۹ ۲۳۰ ۲۳۱ ۲۳۲ ۲۳۳ ۲۳۴ ۲۳۵ ۲۳۶ ۲۳۷ ۲۳۸ ۲۳۹ ۲۴۰ ۲۴۱ ۲۴۲ ۲۴۳ ۲۴۴ ۲۴۵ ۲۴۶ ۲۴۷ ۲۴۸ ۲۴۹ ۲۵۰ ۲۵۱ ۲۵۲ ۲۵۳ ۲۵۴ ۲۵۵ ۲۵۶ ۲۵۷ ۲۵۸ ۲۵۹ ۲۶۰ ۲۶۱ ۲۶۲ ۲۶۳ ۲۶۴ ۲۶۵ ۲۶۶ ۲۶۷ ۲۶۸ ۲۶۹ ۲۷۰ ۲۷۱ ۲۷۲ ۲۷۳ ۲۷۴ ۲۷۵ ۲۷۶ ۲۷۷ ۲۷۸ ۲۷۹ ۲۸۰ ۲۸۱ ۲۸۲ ۲۸۳ ۲۸۴ ۲۸۵ ۲۸۶ ۲۸۷ ۲۸۸ ۲۸۹ ۲۹۰ ۲۹۱ ۲۹۲ ۲۹۳ ۲۹۴ ۲۹۵ ۲۹۶ ۲۹۷ ۲۹۸ ۲۹۹ ۳۰۰ ۳۰۱ ۳۰۲ ۳۰۳ ۳۰۴ ۳۰۵ ۳۰۶ ۳۰۷ ۳۰۸ ۳۰۹ ۳۱۰ ۳۱۱ ۳۱۲ ۳۱۳ ۳۱۴ ۳۱۵ ۳۱۶ ۳۱۷ ۳۱۸ ۳۱۹ ۳۲۰ ۳۲۱ ۳۲۲ ۳۲۳ ۳۲۴ ۳۲۵ ۳۲۶ ۳۲۷ ۳۲۸ ۳۲۹ ۳۳۰ ۳۳۱ ۳۳۲ ۳۳۳ ۳۳۴ ۳۳۵ ۳۳۶ ۳۳۷ ۳۳۸ ۳۳۹ ۳۴۰ ۳۴۱ ۳۴۲ ۳۴۳ ۳۴۴ ۳۴۵ ۳۴۶ ۳۴۷ ۳۴۸ ۳۴۹ ۳۵۰ ۳۵۱ ۳۵۲ ۳۵۳ ۳۵۴ ۳۵۵ ۳۵۶ ۳۵۷ ۳۵۸ ۳۵۹ ۳۶۰ ۳۶۱ ۳۶۲ ۳۶۳ ۳۶۴ ۳۶۵ ۳۶۶ ۳۶۷ ۳۶۸ ۳۶۹ ۳۷۰ ۳۷۱ ۳۷۲ ۳۷۳ ۳۷۴ ۳۷۵ ۳۷۶ ۳۷۷ ۳۷۸ ۳۷۹ ۳۸۰ ۳۸۱ ۳۸۲ ۳۸۳ ۳۸۴ ۳۸۵ ۳۸۶ ۳۸۷ ۳۸۸ ۳۸۹ ۳۹۰ ۳۹۱ ۳۹۲ ۳۹۳ ۳۹۴ ۳۹۵ ۳۹۶ ۳۹۷ ۳۹۸ ۳۹۹ ۴۰۰ ۴۰۱ ۴۰۲ ۴۰۳ ۴۰۴ ۴۰۵ ۴۰۶ ۴۰۷ ۴۰۸ ۴۰۹ ۴۱۰ ۴۱۱ ۴۱۲ ۴۱۳ ۴۱۴ ۴۱۵ ۴۱۶ ۴۱۷ ۴۱۸ ۴۱۹ ۴۲۰ ۴۲۱ ۴۲۲ ۴۲۳ ۴۲۴ ۴۲۵ ۴۲۶ ۴۲۷ ۴۲۸ ۴۲۹ ۴۳۰ ۴۳۱ ۴۳۲ ۴۳۳ ۴۳۴ ۴۳۵ ۴۳۶ ۴۳۷ ۴۳۸ ۴۳۹ ۴۴۰ ۴۴۱ ۴۴۲ ۴۴۳ ۴۴۴ ۴۴۵ ۴۴۶ ۴۴۷ ۴۴۸ ۴۴۹ ۴۵۰ ۴۵۱ ۴۵۲ ۴۵۳ ۴۵۴ ۴۵۵ ۴۵۶ ۴۵۷ ۴۵۸ ۴۵۹ ۴۶۰ ۴۶۱ ۴۶۲ ۴۶۳ ۴۶۴ ۴۶۵ ۴۶۶ ۴۶۷ ۴۶۸ ۴۶۹ ۴۷۰ ۴۷۱ ۴۷۲ ۴۷۳ ۴۷۴ ۴۷۵ ۴۷۶ ۴۷۷ ۴۷۸ ۴۷۹ ۴۸۰ ۴۸۱ ۴۸۲ ۴۸۳ ۴۸۴ ۴۸۵ ۴۸۶ ۴۸۷ ۴۸۸ ۴۸۹ ۴۹۰ ۴۹۱ ۴۹۲ ۴۹۳ ۴۹۴ ۴۹۵ ۴۹۶ ۴۹۷ ۴۹۸ ۴۹۹ ۵۰۰ ۵۰۱ ۵۰۲ ۵۰۳ ۵۰۴ ۵۰۵ ۵۰۶ ۵۰۷ ۵۰۸ ۵۰۹ ۵۱۰ ۵۱۱ ۵۱۲ ۵۱۳ ۵۱۴ ۵۱۵ ۵۱۶ ۵۱۷ ۵۱۸ ۵۱۹ ۵۲۰ ۵۲۱ ۵۲۲ ۵۲۳ ۵۲۴ ۵۲۵ ۵۲۶ ۵۲۷ ۵۲۸ ۵۲۹ ۵۳۰ ۵۳۱ ۵۳۲ ۵۳۳ ۵۳۴ ۵۳۵ ۵۳۶ ۵۳۷ ۵۳۸ ۵۳۹ ۵۴۰ ۵۴۱ ۵۴۲ ۵۴۳ ۵۴۴ ۵۴۵ ۵۴۶ ۵۴۷ ۵۴۸ ۵۴۹ ۵۵۰ ۵۵۱ ۵۵۲ ۵۵۳ ۵۵۴ ۵۵۵ ۵۵۶ ۵۵۷ ۵۵۸ ۵۵۹ ۵۶۰ ۵۶۱ ۵۶۲ ۵۶۳ ۵۶۴ ۵۶۵ ۵۶۶ ۵۶۷ ۵۶۸ ۵۶۹ ۵۷۰ ۵۷۱ ۵۷۲ ۵۷۳ ۵۷۴ ۵۷۵ ۵۷۶ ۵۷۷ ۵۷۸ ۵۷۹ ۵۸۰ ۵۸۱ ۵۸۲ ۵۸۳ ۵۸۴ ۵۸۵ ۵۸۶ ۵۸۷ ۵۸۸ ۵۸۹ ۵۹۰ ۵۹۱ ۵۹۲ ۵۹۳ ۵۹۴ ۵۹۵ ۵۹۶ ۵۹۷ ۵۹۸ ۵۹۹ ۶۰۰ ۶۰۱ ۶۰۲ ۶۰۳ ۶۰۴ ۶۰۵ ۶۰۶ ۶۰۷ ۶۰۸ ۶۰۹ ۶۱۰ ۶۱۱ ۶۱۲ ۶۱۳ ۶۱۴ ۶۱۵ ۶۱۶ ۶۱۷ ۶۱۸ ۶۱۹ ۶۲۰ ۶۲۱ ۶۲۲ ۶۲۳ ۶۲۴ ۶۲۵ ۶۲۶ ۶۲۷ ۶۲۸ ۶۲۹ ۶۳۰ ۶۳۱ ۶۳۲ ۶۳۳ ۶۳۴ ۶۳۵ ۶۳۶ ۶۳۷ ۶۳۸ ۶۳۹ ۶۴۰ ۶۴۱ ۶۴۲ ۶۴۳ ۶۴۴ ۶۴۵ ۶۴۶ ۶۴۷ ۶۴۸ ۶۴۹ ۶۵۰ ۶۵۱ ۶۵۲ ۶۵۳ ۶۵۴ ۶۵۵ ۶۵۶ ۶۵۷ ۶۵۸ ۶۵۹ ۶۶۰ ۶۶۱ ۶۶۲ ۶۶۳ ۶۶۴ ۶۶۵ ۶۶۶ ۶۶۷ ۶۶۸ ۶۶۹ ۶۷۰ ۶۷۱ ۶۷۲ ۶۷۳ ۶۷۴ ۶۷۵ ۶۷۶ ۶۷۷ ۶۷۸ ۶۷۹ ۶۸۰ ۶۸۱ ۶۸۲ ۶۸۳ ۶۸۴ ۶۸۵ ۶۸۶ ۶۸۷ ۶۸۸ ۶۸۹ ۶۹۰ ۶۹۱ ۶

فصل مزید ہو، یا نقد آخری وقت ہی میں اس کے صلوات وصول ہونے پر فصل مزید خلق کی تعلیم کے لئے
ہو تو لائیے، اور دشمنی پیش نہ لائیے، بالحدود کہ جس میں جنون نشی زائد ہو ہوئے۔

اب ہمارے مجتہد صاحب خلاف فہم و اضافہ جو ہم پر اعتراضات کرتے
ہیں ان کو ملاحظہ کرنا چاہئے، خلافت محمود مجتہد صاحب یہ ہے کہ جس

حالت میں تمام مجتہدین و محدثین اور شکر دان امام صاحب، بلکہ ایک روایت کے موجب خود
امام صاحب کا بھی یہی مذہب ہے کہ وقت ظہر بعد شمس کے ختم ہو جائے گا، اور حجت شرعیہ ظہر کا
میں بھی عمل درآمد ہی ہے، چنانچہ مؤلف نے خود اقرار کیا ہے، تو باوجود اس کے پھر بھی امام صاحب
کی ایک روایت کی ان امور کے مطابق بتا دینا اور بے جواب دینے نہ رہ سکتا، مصدق
ہے انصافی اور غضب ہے۔ اس کے بعد مجتہد صاحب نے

مسب عادت قدیم کتابت ظن و قیاس لکھ کر ایک صفحہ پورا کر دیا ہے۔

سو مجتہد صاحب کی زبان درازیوں سے اعراض کر کے یہ عرض کرتا ہوں کہ جو شخص مؤلف کو
کو دیکھے گا، یا ہم نے جو خلاصہ عبارت ذکر، شروع اس دفعہ میں بیان کیا ہے، اس کو ملاحظہ کرے گا
تو اس کو یہ امر معلوم ہو جائے گا کہ ہمارا مطلب فقط آپ کی زبان درازیوں اور ان تراویوں کا ہونا

دینا ہے، یعنی آپ کا نشأ اعتراض مسب عادت سابق فقط امام صاحب کے قول پر اعتراض کرنا
اور قول مذکور کو محض بے اصل کہنا ہے، اور نہ یہ کہ آپ کو کسی معلوم ہے، اور ہم بھی اذکر میں کہہ چکے
ہیں کہ معمول بہ تراویں شرعیہ ظہر کا ہیں قولی صاحبین اور روایت ثانی حضرت امام ہے، باوجود
اس کے پھر بھی آپ کا قول مذکور پر اعتراض کرنا بعینہ ایسا ہے، جیسا کہ کوئی شفا امام شافعی کے
مسئلہ واحد کے رد اقوال میں سے قولی غیر معمول بہ پر اعتراض کرنے لگے، تو اس معترض کا
خلافت اعتراض اس کے سوا اور کیا ہے کہ امام شافعی نے محض بے اصل بات فرمادی ہے؟!

سو جب آپ کا مطلب اہل نقطہ ہی بغیر کہ امام صاحب کا قولی مذکور بالکل بے اصل و
خلاف خصوص ہے، تو اب بروئے انصاف اس کا جواب اسی قدر کالی ہے کہ ہم سننے کے قول امام
بتا دیں، اور آپ کے دعوے کا بے اصل ہونا ثابت کر دیں۔ اور جس حال میں کہہ
یہ ظاہر کر دیں کہ قول مذکور بہ نسبت اقوال دیگر اظرب ان الاحتمال ہے، گو پھر تو آپ کی حقہ کی

لغویت اور بھی ظاہر ہوئی جاتی ہے۔

الغرض ہمارا مطلب کلام فقط قول امام کو بے اصل و خلاف نصوص کہنے کا جواب دینا ہے، یہ مطلب نہیں کہ قول ائمہ دیگر و صاحبین و روایت ثانی امام و فتوے متاخرین سب غیر معمول بہا ہیں، اور ان کے مقابلہ میں روایت ظاہر الروایہ ہی مفتی بہا ہے۔ اب انصاف فرمائیے کہ آپ نے جو قول امام پر باوجودیکہ بقول آپ کے، اکثر علمائے حنفیہ کے نزدیک مفتی بہ نہیں، اعتراض کیا ہے یہ تعصب محض ہے، یا ہم نے جو اس کا جواب دیا ہے جس کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ بعض روایات حدیث سے قول امام کا پتہ لگتا ہے، اور اس پر عمل کرنا اقرب الی الاحتیاط ہے، تعصب پر دال ہے؟

مشئین تک ظہر کا وقت باقی رہنے کی دلیل | اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

”قولہ: بکیر تو فرمائیے کہ حدیث البہیرۃ

سے جو آپ وقت ظہر کی تحدید مشئین تک سمجھی ہے، یہ کیونکر ہے؟ اگر محض اپنی رائے اور قیاس سے

تو یہ تو خود آپ ہی تسلیم فرما چکے ہیں کہ رائے صحابی کو بھی اس میں کچھ دخل نہیں، اور آپ کی رائے

کا تو ذکر ہی کیا ہے! اور اگر حدیث سے تحدید مشئین ثابت کرتے ہو، تو حدیث میں ظہر کے واسطے

لفظ و مثلاً بصفۃ افرادہ، نہ مثلاً بکیر، بصفۃ تشبیہ، انتہی، (۲۵۴)

اقول: گو مجتہد صاحب صراحت بیان نہیں کیا، مگر انداز کلام سے صاف ظاہر ہے کہ درپردہ

اس کے متقر ہیں کہ ایک مثل کے بعد عدم دخول عصر اور بقائے وقت ظہر تو حدیث مذکور سے ثابت

ہوتا ہے، مگر تحدید وقت ظہر مشئین تلک حدیث مذکور سے نہیں نکلتی، اور یہ امر ظاہر ہے کہ مجتہد

صاحب جیسے امر ثانی کے منکر ہیں، ایسے ہی امراول کے منکر، یعنی جیسے بقائے ظہر مشئین تلک کو نہیں

مانتے، ایسے ہی بقائے ظہر و عدم دخول عصر بعد المثل کو نہیں تسلیم کرتے، سو ایک امر تو حدیث مذکور

سے ثابت ہو گیا، فقط امر ثانی یعنی تحدید ظہر مشئین تلک میں کلام ہے، سو مقتضائے انصاف تو یہی

ہے کہ جب مجتہد صاحب امراول کا جواب عنایت کریں گے، اُسی وقت ہم بھی امر ثانی کا جواب

عرض کر دیں گے۔

مگر بہا اس خاطر مجتہد صاحب ان کے سوال کو رد کرنا بھی مناسب معلوم نہیں ہوتا، اس

لئے استحساناً یہ عرض ہے کہ حدیث امامت جبرئیل وغیرہ روایات مستندہ کہ جناب تو یہ امر ثابت

ہوتا ہے کہ وقت ظہر ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، اور اسی وقت سے وقت عصر شروع ہوتا ہے۔

اور روایت مذکورہ حضرت ابو ہریرہؓ اور بعضی اور روایتوں سے یہ امر ثابت ہوتا ہے کہ وقت ظہر بعد شل بھی باقی ہے، سو جب ان روایات سے یہ معلوم ہو گیا کہ وقت ظہر بعد شل بھی باقی ہے تو یہ بھی ضرور ماننا پڑے گا کہ وقت عصر بعد شل کے شروع نہیں ہوتا، اور انتہائے ظہر وابتداء عصر جو امامت جبریلؑ یوم اول سے ثابت ہوتی تھی اس میں کمی بیشی ہو گئی، تو اب تحدید ظہر شل تک تو اس سے ہو نہیں سکتی، ہاں امامت یوم ثانی سے۔۔۔۔۔ جو صلوٰۃ عصر کا مثلین کے وقت فرضا ثابت ہوتا ہے، اور اس کے مخالف کوئی حدیث وارد نہیں ہوئی اس لئے۔۔۔۔۔ مثلین سے ابتداء عصر یقینی ہوگی، کیونکہ جب ابتداء عصر بعد شل نہ ہوئی، اور مابین شل و مثلین ابتداء عصر کسی حدیث سے ثابت نہیں، تو ناچار جبکہ یوم ثانی اب ابتداء عصر مثلین سے ماننا پڑیگا اگر تحدید اوقات میں رائے کو دخل ہوتا تو بھی کوئی کچھ کہہ سکتا تھا۔

على هذا القياس ارشاد ابو هريرة رضي الله عنه اذا كان ظلك ومثلك في احدى طرفي شبر
 ہے، ورنہ جب روایت مذکورہ سے یہ ثابت ہو گیا کہ وقت ظہر بعد شل بھی باقی ہے تو اب آپ
 ہی کسی اور حدیث صحیح یا ضعیف سے تحدید وقت ظہر کر دیجیے اور انعام موعود کے مستحق ہو جائیے
 اور آپ کی تسکین خاطر کے لئے عبارت شرح منیٰ بھی نقل کئے دیتا ہوں۔۔۔۔۔ وهو هذا
 بقى ان يقال: لهذا انما يفيد عدم خروج وقت الظهر ودخول وقت العصر بصيرورة
 الظل مثلاً، ولا يقتضي أن مابين المثل والمثلين وقت الظهر دون العصر وهو المدعى، و
 الجواب انه قد ثبت بقاء وقت الظهر عند صيرورة الظل مثلاً، فتعنا امامة جبرئيل فيه
 في العصر، اذ كل حديث روى مخالفاً لحديث امامة جبرئيل ناسخاً لما خالفه فيه، لتعقبي
 تقدّمهم على كل حديث روى في الاوقات، لانه اول ما علمه اياها، واما منه في اليوم
 الثاني في العصر عند صيرورة مثلين فتفيد انه وقتة ولم يكسب، فيستبرأ ما علمه بنوكة
 من بقاء وقت الظهر الى ان يدخل هذا المعلوم كونه وقتاً للعصر انتهى (کبریٰ ص ۱۶۸ کذا ہر)
 (ترجمہ: باقی رہا یہ اعتراض کہ اس حدیث سے صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ سایہ کے ایک شل ہوجانے سے
 ظہر کا وقت ختم نہیں ہوتا اور عصر کا وقت داخل نہیں ہوتا، مگر اس سے جو مدعی ہے وہ ثابت نہیں ہوتا کہ ایک شل
 سے لے کر دو شل تک ظہر کا وقت ہے، عصر کا وقت نہیں، تو جواب یہ ہے کہ اس حدیث سے یہ بات تو ثابت
 ہوئی کہ ایک شل گذرنے کے بعد بھی ظہر کا وقت باقی رہتا ہے، اور اس سے امامت جبریلؑ کی حدیث منسوخ
 ہوئی جس میں ایک شل پر عصر پڑھانے کا ذکر ہے، اور وجہ نسخ یہ ہے کہ جو بھی حدیث امامت جبریلؑ والی حدیث

کے خلاف مروی ہے وہ اس جز کے لئے ناسخ ہے جس میں مخالفت پائی جاتی ہے کیونکہ امامت جبریل دالی حدیث اوقات صلوٰۃ کے سلسلہ میں سب سے پہلی حدیث ہے، اور تمام حدیثوں سے مقدم ہے کیونکہ وہ بالکل ابتدائی زمانہ کی ہے جب حضرت جبریل علیہ السلام نے اس حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو اوقات صلوٰۃ کی تعلیم دی تھی اور حضرت جبریل ۴ کے دوسرے دن دوش پر عصر کی نماز پڑھنے سے یہ بات ثابت ہوئی کہ دوش پر عصر کا وقت ہے اور وہ منسوخ نہیں ہوا، پس وہ وقت جس کا ثبوت معلوم ہے — یعنی ظہر کا وقت — برابر باقی رہے گا یہاں تک کہ وہ وقت آجائے جس کے بارے میں معلوم ہے کہ وہ عصر کا وقت ہے۔

بالجملہ جب روایت مذکورہ سے بقائے ظہر بعد مشل ثابت ہو گیا، اور اس کی وجہ سے حکم ابتدائے عصر بعد مشل جو امامت روزاوں سے ثابت ہوا تھا متغیر ہو گیا، تو اب حسب دلالت امامت یوم ثانی خواہ خواہ ابتدائے عصر بعد مثلیں ماننا پڑے گا، اور ختم مثلیں سے پہلے ابتدائے عصر محض بے اصل اور قیاسی بات ہوگی، اور تحدید اوقات کے قیاسی نہ ہونے کے آپ بھی بہت زور شور کے ساتھ مدعی ہیں۔

امام صاحب کے مذہب میں احتیاط ہے | اب جس کو کچھ بھی فہم و انصاف ہوگا وہ یقیناً مذہب امام کے اقرب الی الاحتیاط ہونے میں ہرگز متائل نہ ہوگا، کیونکہ جب بعض روایات سے ادائے ظہر بعد مشل ثابت ہو تو اب اگر کوئی نماز عصر قبل مثلیں پڑھے گا، تو حسب حکم ان روایات کے احتمال ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کا اندیشہ بے شک رہے گا، اس لئے صلوٰۃ ظہر کا قبل مشل اور عصر کا بعد مثلیں پڑھنا اولیٰ اور انسب ہوگا، تاکہ دونوں نمازوں میں کسی قسم کا خدشہ ہی باقی نہ رہے، اور ظاہر الروایہ کا مطلب یہی معلوم ہوتا ہے، بلکہ بعض علماء نے بالتحریج یہ لکھ بھی دیا ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ظہر کا وقت مثل پر ختم ہو جاتا ہے، اور عصر مثلیں کے بعد سے شروع ہوتی ہے، اس سے بشرط فہم صاف ظاہر ہے کہ حضرت امام کی روایات کا یہی مطلب ہے کہ احتیاط اسی میں ہے، اور اگر موافق احادیث باقیہ اور رائے ائمہ دیگر کے عصر بعد مشل پڑھ لی جائے تو ختم حکم عدم جواز

لے خود امام صاحب کی تیسری روایت یہ ہے کہ مثل ثانی ٹھنک ہے، نہ ظہر کا وقت ہے نہ عصر کا ۱۲ لے تمام نسخوں میں یہاں (مثلیں) ہے مگر صحیح (مثل) ہے ۱۱ لے ختماً؛ یقیناً ۱۲

نہیں کر سکتے، ہاں بوجہ بعض روایات، جانب مخالف کا کھٹکا ہے، انصاف تو امام صاحب نے ایسی عمدہ بات فرمائی ہے کہ جس میں کسی حدیث کی مخالفت ہی نہیں، بلکہ سب کے موافق عمل میسر ہو جاتا ہے، ہاں! بے انصافی سے قول امام کو محض بے اصل و مخالف جملہ احادیث جو چاہو سو کو قبول و بقول شخصے۔ اے روشنی طبع تو برن بلا شدی!

جن علمدار نے بوجہ حدیث امامت جبریل وغیرہ انتہائے ظہر مثل پر رکھی ہے، اور ابتدائے عصر بعد مثل فرمائی ہے، ان کے قول کے موافق اُن روایات کو جن سے بقائے ظہر بعد مثل ثابت ہوتا ہے مَوَّوَلٌ یٰ مَسُوْخٌ کہنا پڑے گا، اور قول امام کے موافق سب روایات معمول بہا رہتی ہیں، اور تعارض ہی ہو تو بوجہ قدامت، حدیث امامت اور اس کے ہم معنی احادیث کو ترک کرنا چاہئے تھا، چنانچہ عبارت ثابقہ میں نقل کر چکا ہوں۔

قول ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے استدلال پر شبہ کا جواب | اس کے بعد آپ کا یہ فرمانا کہ "حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے اپنے کلام میں فی الزوال

کو استثناء نہیں فرمایا، تو اب مثل سے علاوہ فی الزوال کے مراد لینا محض کھینچا تانی ہے" آپ کی زبردستی ہے، مجتہد صاحب! اسی پیش بندی کے خیال سے ہم نے اونٹ کا طلعہ یہ بیان کر دیا تھا کہ چونکہ اس باب میں جہاں مثل اور مثلیں آتا ہے وہاں علاوہ فی الزوال مثل اور مثلیں لیا جاتا ہے، تو یہاں بھی یہی کہنا پڑے گا، ورنہ سخت نا انصافی ہوگی؟

امام نووی کی تاویل کا جواب | آگے چل کر آپ کا حسب ارشاد امام نووی جملہ صلیح الظہر اذا کان ظلمک و مثلاً کی یہ تاویل کرنا کہ

نماز ظہر سے فارغ ہو جاوے وقت تک کہ سایہ تیرا مثل تیرے ہو جائے، کسی طرح قابل قبول نہیں، مجتہد صاحب! امام نووی وغیرہ کی تقلید سے حدیث کے حقیقی معنی کو ترک کرنا آپ کے نزدیک کیونکر جائز ہو گیا؟ تقلید ائمہ مجتہدین پر تو آپ کو اس قسم کے امور میں ایسے غضب آتے ہیں کہ خدا کی پناہ! ۱۵

وَجِدْ مَنِعَ بَادِهِ اَسْ زَاهِدًا بِهٖ كَافِرَتُهُ سَتَ دَشْمَنِ مِیْ یُودُنَ وَهَمَ رَنْگِ سَتَاں زِیْسْتَن!

۱۵ ہاے طبیعت کی تیزی! تو تو میرے لئے آفت بن گئی! ۱۲۱۵ یعنی کبریٰ کی عبارت میں جوابی گزیر بھی ہے ۱۳۱۵ جو منو اور شراب کو حرام کہنا، ارے زاہد! کیسی نعمت کی ناشکری ہے! بد شراب کا دشمن ہونا آدمیوں کے ہم رنگ بننا؟ یعنی ائمہ اور ان کے متبعین کو کافر کہنا، اور پھر انہی کے اقوال سے استدلال کرنا کیسی عجیب بات ہے! ۱۲۱۵

اور خیر! آپ جو چاہئے سو کیجئے! مگر ہمارے مقابلہ میں اس حجت سے ثبوت مدعا کی امید کئی خیال بے جا ہے، اول تو امام نوویؒ یا آپ کی تاویل قیاسی کا ماننا ہمارے ذمہ ضروری نہیں، علاوہ انہیں ہم معنی حقیقی کلام مذکور لیتے ہیں، اور آپ معنی مجازی، ہم آپ پر ترک حقیقت کا اعتراض کر سکتے ہیں، آپ کس منہ سے بے وجہ دھمکاتے ہیں؟

اس کے علاوہ جملہ ثانیہ یعنی وَالْعَصْرَ اِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَ لُحِّكَ آپ کے معنی کے غیر مقبول ہونے پر قرینہ واضح ہے، ظاہر ہے کہ اس جملہ میں تاویل کر کے آپ کے ارشاد کے موافق معنی مراد لینا خلاف بداہت ہے۔

خیر! عبارت نوویؒ اور قول جناب مدعائے سامی تو ثابت نہ ہوا، مگر اس سے پہلے جو آپ نے ہم پر اعتراض کیا تھا، اور ہم نے جواب عرض کیا تھا، اس جواب کی تائید ہو گئی، کیونکہ آپ کا خلاصہ اعتراض تو یہ تھا کہ جملہ صَلِّ الظَّهْرَ اِذَا كَانَ ظِلُّكَ مِثْلَ لُحِّكَ میں لفظ صَلِّ سے مراد معنی فی الزوال ہے، سایہ اصلی سے علاوہ مثل مراد نہیں، اور ہم اس کا جواب ادلہ کے حوالہ سے یہ بیان کر آئے ہیں کہ ایسے مواقع میں مثل اور شبلیں سے مراد علاوہ فی الزوال ہوتا ہے۔

سوالچہ شدہ! کلام امام نوویؒ اور قول حضور سے یہ بات ثابت ہو گئی، ظاہر ہے کہ اگر ان مواقع میں مثل یا شبلیں سے مع سایہ اصلی مراد ہوتا تو امام نوویؒ کو صِلَى الظَّهْرَ حِينَ كَانَ فِي الْاِنْسَانِ مِثْلَهُ کی تاویل میں خلاف حقیقت و ظاہر مَعْنَاهُ: فَرَّغَ مِنَ الظَّهْرِ حِينَ صَارَ ظِلُّ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلَهُ کے فرمانے کی کیا ضرورت تھی؟ حالانکہ اس جملہ کے بعد میں جو حدیث میں وَالْعَصْرَ حِينَ كَانَ فِي الْاِنْسَانِ مِثْلَهُ موجود ہے، وہاں یہ معنی کوئی نہیں لیتا کہ فَرَّغَ مِنَ الْعَصْرِ حِينَ

لے اصول فقہ کا یہ قاعدہ ہے کہ کلام کے جب تک حقیقی معنی مراد لئے جاسکتے ہوں، مجازی معنی مراد نہیں لئے جائیں گے، سارا اور نور الانوار میں ہے کہ

مَنْ اَمَكَّنَ الْعَمَلُ هَاسِقَ الْجَزْأِى مَا دَامَ اَمَكَّنَ جہاں حقیقی معنی پر عمل ممکن ہو، مجازی معنی ختم ہو جاتے
الْعَمَلُ بِالْمَعْنَى الْحَقِيقِى سَقَطَ الْمَعْنَى الْمَجَازِى، لَانِه
مستعار و المستعار لا یزاحم الاصل (نور الانوار) چیز اصل سے ٹکڑ نہیں لے سکتی۔

تہ ظہر سے فارغ ہو گئے جب ہر چیز کا سایہ اس کے مانند ہو گیا (نووی شرح مسلم شریف ص ۲۲۲ ہندی ص ۱۰۶) تہ اور عصر کی نماز پڑھی جب انسان کا سایہ اس سے دوگنا ہو گیا ۱۲

صارظن محل شیء وثلیہ۔ _____ علیٰ هذا القياس آپ کو صلی اللہ علیہ وسلم کا ترجمہ نماز ظہر سے فارغ ہوجا، کے بتانے کی کیا لاچاری تھی؟ آپ کے ارشاد مذکور کے موافق یہی کہہ دینا کافی تھا کہ مثل سے مراد مثل مع فی الزوال ہے۔

الحاصل کلام مذکور حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے جو بالمعنی مرفوع ہے، یہ امر ثابت ہو گیا کہ بعد مثل وقت ظہر باقی رہتا ہے، اور وقت عصر شروع نہیں ہوتا، اور مجتہد صاحب کے دونوں عذروں کا قابل قبول نہ ہونا معلوم ہو گیا۔

اب نظر ایضاح یوں سمجھیں آتا ہے کہ ایک دور روایت امام اعظم کے قول کی ایک دلیل

خوب محقق ہو جائے، اور تاویلات مرفوعہ مجتہد صاحب کا وہاں وہم بھی نہ ہو سکے، دیکھئے! امام بخاری و مسلم نے حدیث ابوہریرہ کو اس بارے میں نقل فرمایا ہے، امام بخاری کی روایت تو یہ ہے:

كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ، فَأَرَادَ الْمُؤَدِّنُ أَنْ يُؤَدِّنَ لِلظَّهْرِ، فَقَالَ التَّبَخُّلُ اللَّهُ عَلَيْهِ سَلَامٌ: أَيْبَرْدُ، ثُمَّ ارَادَ أَنْ يُؤَدِّنَ فَقَالَ: أَيْبَرْدُ، حَتَّى رَأَيْنَا فِيهِ الْتَوَلُّوْا، فَقَالَ التَّبَخُّلُ اللَّهُ عَلَيْهِ سَلَامٌ: إِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فِيْهِ جَهَنَّمُ، فَادَّاشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَيْبَرْدُوا بِالصَّلَاةِ، (بخاری شریف ص ۱۵۷)

اور امام مسلم کی روایت یہ ہے:

عن ابْنِ دَرَّاقَالٍ أَدَّنَ مُؤَدِّنٌ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِالظَّهْرِ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَيْبَرْدُ، أَوْ قَالَ: ائْتِظَرُوا نَظَرُوا، وَقَالَ إِنَّ شِدَّةَ الْحَرِّ مِنْ فِيْهِ جَهَنَّمُ، فَادَّاشْتَدَّ الْحَرُّ فَأَيْبَرْدُوا عَنِ الصَّلَاةِ

(حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مؤذن نے ظہر کی گھڑی پر حاضر ہوئے، تو نبی کریم نے فرمایا: ٹھنڈا ہونے دو، ٹھنڈا ہونے دو، یا حضور نے فرمایا: انتظار کرو انتظار کرو، اور فرمایا کہ گرمی کی سختی جہنم کے پھیلاؤ سے ہے پس جب گرمی سخت ہو جائے

لے عہد پر نماز فارغ ہو گئے جب ہر چیز کا سایہ اس سے دوگنا ہو گیا ۱۲

اب ملاحظہ فرمائیے کہ پہلی روایتوں سے تو اسی قدر ثابت ہوتا تھا کہ سایہ ٹیلیں کا ظاہر ہو گیا ، اور روایت اخیر سے یہ معلوم ہوا کہ ٹیلیں کا سایہ طول میں ٹیلیں کے برابر ہو گیا تھا ، اور چھٹی روایت ظہورِ بقیں میں گنتی ہے ، مساوات میں اس سے بھی زیادہ ملے گی ، اور جب دلیل مشاہدہ و اقوال خیرین ظہورِ بقیں کی میں اکثر وقت گزر چکا ، تو اب باقیین مساوات محل پر نماز پڑھنے میں تو ایک شکل پر زیادہ ہونے کا اندازہ نماز ظہر بعدِ غسل واقع ہوئی ، جس صاحب کو تردد ہوئی ، ٹھنوں کو ملاحظہ فرمائیں ۔ تو اب موافق اس روایت بخاری کے یہ ماننا پڑے گا کہ بعدِ غسل وقت ظہریاتی رہتا ہے ، و صواب الطلوب ! اور جب بعدِ غسل بقائے ظہر ثابت ہوگا تو حسبِ معروضہ سابق انتہائے ظہر مطلقین پر ، اور اس کے بعد سے ابتدا کے صحر ماننا ضرور ہوگا ۔

اب مجدد صاحب بطورِ فہم ملاحظہ فرمائیں کہ ان کے دونوں غروں میں سے ایک غلط دلیل نہیں ہو سکتا ، نہ کوئی اصل کے شعول سے کچھ فائدہ ہوتا ہے ، اور نہ حقیق الظہر کا ترجمہ نماز ظہر سے فارغ ہو جائے ۔ اس روایت کو کچھ ملانے ۔

ہاں اگر کوئی اور تاویل قوتِ اجتہاد سے لیا دیکھ جائے تو مضائقہ نہیں ، مگر یہ امر ملاحظہ فرمائیں کہ جو تاویل آپ فرمائیں ایک تو اس کے نشی اور منشا ، کو پہلے ثابت فرمائیں ، از قبیل منہا فائدہ علی القاسم نہ ہو ، اور دوسری بلاذریل سے حصولِ مطلب کی امید نہ رکھیں ، دوسرے دو تاویل دیکھیں مذکورہ کے الفاظ پر مطبق ہی ہو ، مخالفین الفاظ حدیث نہ ہو ، اس پیش بندی کی وجہ سے ہم نے الفاظ روایات مجسمہ نقل کر دیئے ہیں ، اور آپ کو بھی متنبہ کر دیا ہے ، اب میں آپ نہ کہیں تو یا قسمت یا نصیب !

مشین کا ثبوت | اس فقرہ کے بعد آپ کا یہ ارشاد کہ ہم نے ماننا نماز ظہر بعدِ غسل کے پڑھی جائے لیکن اس سے آخر وقت ظہر مشین تک کیوں کر ثابت ہوا ، مانو ہو گیا ہم اہی عرض کر چکے ہیں کہ جب یہ امر ثابت ہو گیا کہ بقائے ظہر بعدِ غسل ہی ہے ، تو اب کسی حدیث سے یہ کو ثابت ہوتا ہی نہیں کہ بعدِ غسل و قبلِ مشین وقت صحر شروع ہو جاتا ہے ، اور محمد بن ابی بکر اس پر تیس نہیں تو خواہ مخواہ بدلائل امامت دوم ثانی ، و ارشاد مذکور حضرت ابو ہریرہ جو باطنی مرفوع ہے ، شروع صحر مشین سے لیا جائے گا ، ان فرض جب بعدِ غسل بقائے ظہر و عدم ابتدا صحر ثابت ہو جائے گا ، تو اب بالضرور ابتدا اے صحر بعدِ مشین ہوگا ، اور ابتدا اے صحر بعدِ مشین سے بقائے ظہر تا مشین مفہوم ہوتا ہے ۔

مثلیں میں احتیاط ہے | مگر عمدہ بات یہی ہے کہ ظہر تو ایک مثل سے پہلے پڑھ لیا جائے، ہاں اگر کسی وجہ سے تاخیر ہو جائے تو پھر عمدہ یہی ہے کہ مثلیں سے پہلے پہلے پڑھ لے، اور عصر ہمیشہ بعد مثلیں پڑھا کرے، تاکہ کسی حدیث اور مذہب کے مخالف نہ ہو، بالافتاق سب کے نزدیک دونوں نمازیں وقت کے اندر واقع ہوں۔ اور اگر آپ کے ارشاد کے موجب صلوٰۃ عصر قبل مثلیں پڑھی جائے گی، تو بموجب روایت بخاری، بعض آیات دیگر کے اداۓ صلوٰۃ قبل الوقت کا کھٹکا یقینی ہوگا، اور یہ سب جانتے ہیں کہ تقدیم صلوٰۃ علی الوقت میں وہ خرابی ہے کہ تاخیر عن الوقت میں ہرگز نہیں۔

دعویٰ فِیْرُ وَاھوَا | اب آپ کا حاشیہ پر تفسیر مظہری وغیرہ کے حوالہ سے یہ دعویٰ کرنا واکھا اُخْرُوقَتِ الظَّہْرِ فَلَہِ یُوجَدُ فِیْ حَدِیْثِ صَحِیْحٍ وَلاَ ضَعِیْفٍ اَنْ یَّبْقٰی بَعْدَ مَصِیْرِ ظِلِّ کُلِّ شَیْءٍ مِّثْلُہٗ بِالْکُلِّ بے اصل ہو گیا، روایت بخاری کو تو ملاحظہ فرمائیے کہ کیثابت ہوتا ہے، اور اس کے سوا اور بھی بعض روایات ہیں کہ جن سے بقاءے ظہر بعد مثل کا سراغ لگتا ہے، بوجہ عدم ضرورت و خوف طول بیان کرنا مناسب نہیں معلوم ہوتا۔

ایک عرض | اور اس عرض کو بھی یاد رکھئے کہ احادیث اوقاتِ صلوٰۃ میں اگر آپ کسی کو ناسخ اور کسی کو منسوخ پھیرائیں تو فقط قوت و ضعفِ سند ہی کا لحاظ نہ فرمائیں، بلکہ تقدیم و تاخیر روایات کو بھی ضرور ملحوظ رکھنا چاہئے، گو قوت و ضعف کے اعتبار سے بھی ان شرائط آپ کو کچھ نفع نہ ہوگا۔

قول ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ کی ایک تاویل اور اس کا جواب | باقی آپ کا یہ فرمانا کہ "ارشاد حضرت ابو ہریرۃ رضی اللہ عنہ وَالْعَصْرُ اِذَا کَانَ ظِلُّکَ وَشِلِّکَ کے یہ معنی ہیں کہ مثلیں کے بعد نماز عصر جائز ہے، یہ مطلب نہیں کہ ابتدائے وقت عصر مثلیں سے ہوتی ہے، اگر تسلیم کیا جائے تو پھر اس کا کیا جواب کہ جب بموجب روایت مذکورہ بخاری بقاءے ظہر بعد مثل ثابت ہو گیا، اور ابتدائے عصر مثلیں سے جو بعض روایات سے مفہوم ہوتی تھی، اس کی تاویل کی گئی، تو اب ہم آپ سے فقط اس امر کے سائل ہیں کہ ابتدائے عصر کا اس صورت میں ثبوت کامل بیان فرمائیے، اور ہم کچھ نہیں کہتے، جب آپ بزور قوت اجتہاد یہ یہ امر ثابت کر دیں گے، اسی وقت ہم کو جو عرض کرنا ہے کر لیں گے۔

لہ کسی صحیح یا ضعیف حدیث سے یہ بات معلوم نہیں ہوتی کہ ظہر کا وقت ایک مثل کے بعد باقی رہتا ہے ۱۲

جہور کے دلائل امام عظم کے خلاف نہیں | اس کے بعد مجتہد صاحب نے ارشاد حضرت عمرؓ کو جو مکتوبات مذکورہ، اور روایت نسائی کو اور

حدیث امامت جبریل کو ترمذی و ابوداؤد وغیرہ کے حوالہ سے، اور روایت عبداللہ بن عمرؓ کو جو مسلم میں ہے، اپنے ثبوت مدعا کے لئے نقل فرمایا ہے۔

مگر ہم پہلے عرض کر چکے ہیں کہ حدیث امامت جبریل اور جو احادیث اس کے ہم معنی ہیں، جملہ احادیث تحدید اوقات میں مقدم ہیں، تو اب اگر کوئی حدیث دربارہ تحدید اوقات ان کے مخالف ہوگی تو بوجہ تاخیر اسی کو ترجیح دی جائے گی، کما ہوا ظاہر۔ اور جس صورت

میں ہم قول امام کو حسب ارشاد حضرت ابوہریرہؓ و روایت مذکورہ بخاری ثابت کر چکے ہیں، تو اب حضرت عمرؓ کے ارشاد کی وجہ سے قول امام کی تغلیط کرنی خلاف انصاف ہے، معٰذ اللہ اگر فہم انصاف سے کام لیجئے تو قول حضرت امام میں نہ مخالفت امامت جبریل کا اندیشہ، اور نہ مخالفت ارشاد حضرت عمرؓ کا لکھنا۔

محروقت ظہر میں امام عظم کی | اور یہ دعویٰ بعد ظہور منشأ روایات امام بدیہی معلوم ہوتا ہے،

مختلف روایات کا منشأ | (۱) روایت امام جو موافق مذاہب ائمہ دیگر ہے، اس کا منشأ تو آپ کو بھی معلوم ہی ہے۔

(۲) روایت ظاہر الروایۃ: سو اس کا حاصل بعد غوریہ معلوم ہوتا ہے کہ جب بوجہ بعض روایات حدیث یہ معلوم ہوا کہ بعد ثل بھی وقت ظہر باقی رہتا ہے، تو اب بعد ثل ادائے عصر میں بے شک ادائے قبل الوقت کا اندیشہ ہوگا، سو اس اندیشہ سے بچنے کے لئے مابین الثلین کو وقت عصر سے خارج کر کے داخل وقت ظہر کیا گیا، تاکہ ادائے عصر قبل الوقت کا احتمال نہ رہے۔

مگر جن کو فہم سلیم غنایت ہوا ہے وہ سمجھتے ہیں کہ بوجہ احتیاط مذکور، وقت مابین الثلین کو عصر سے خارج کر کے ظہر میں داخل کرنے سے مقصود اصلی وقت ظہر کا بڑھانا نہیں، بلکہ وقت عصر کا گھٹانا ہے، ظاہر ہے کہ احتیاط اور توافقی جمیع مذاہب و احادیث اگر ہے تو عصر کے گھٹانے میں ہے، از دیار وقت ظہر میں تو معاملہ بالعکس ہے۔

تو اب منشأ ظاہر الروایۃ حقیقت میں یہ ہوا کہ مابین الثلین کو صلوٰۃ عصر کے حساب سے ظہر میں شمار کرنا چاہئے، یا اگر کسی کو کسی ضرورت سے صلوٰۃ ظہر کے قبل مثل ادا کرنے کی نوبت نہ آئے

تو اب بھی چاہئے کہ مابین المثلیں کو۔۔۔۔۔ بوجہ روایات مذکورہ کے۔۔۔۔۔ وقت ظہر قرار دے کر اوائے ظہر میں جلدی کی جائے، حضرت امام کا یہ مطلب کہیں سے ثابت نہیں ہوتا کہ ادا سے ظہر کے لئے قبل مثل و بعد مثل یکساں ہیں۔

(۳) چنانچہ رولیت سوکیم دربارہ انتہائے ظہر وابتدائے عصر جو بعض نے امام سے نقل کی ہے جس کا مدعا یہ ہے کہ ظہر تو ایک مثل پر ختم ہو جاتا ہے، لیکن وقت عصر بعد مثلیں شروع ہوتا ہے کس امر، ہمارے عرض پر دلیل واضح ہے۔

بالجملہ حضرت امام کی ہر شے روایات میں فی الواقع تعارض نہیں، بلکہ منشاء روایات مختلف ہے، منشاء روایت اول تو وہی احادیث کثیرہ ہیں جن پر بنائے مذہب ائمہ دیگر ہے، اور منشاء روایت ثانی، روایات دیگر و احتیاط و تقویٰ ہے، جس سے بعد تدبیر و انضمام روایت ثالث یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت امام نے وہ بات بیان فرمائی ہے کہ بائ زر باید نوشت!

الغرض روایات امام تینوں باہم متعاضد و متعاقب ہیں، گو بظاہر کسی کو متعارض معلوم ہوں اور بعد ظہر منشاء روایات امام جب یہ امر محقق ہو گیا کہ روایات معلومہ میں تعارض نہیں، تو یہ بدعت اولیٰ ماننا پڑے گا کہ روایت ظاہر الروایہ حدیث امامت جبرئیلؑ وغیرہ روایات کے بھی مخالف نہیں، کیونکہ روایت غیر ظاہر الروایہ کا مبنیٰ تو وہی احادیث معلومہ ہیں، سو جب ظاہر الروایہ کی روایت اس روایت کے معارض نہ ہوئی، تو ان احادیث کے مخالف بھی ہرگز نہ ہوگی۔

امام اعظم کی ظاہر الروایہ | علاوہ ازیں ظاہر الروایہ میں اور مذہب جمہور میں اگر فرق ہے تو یہی ہے کہ وقت مابین المثلیں جو احادیث معلومہ مذہب جمہور کے موجب عصر میں داخل تھا، وہ وقت حسب روایت

ظاہر الروایہ عصر سے خارج ہو کر داخل ظہر ہو گیا، مگر اس امر کی حقیقت ابھی عرض کر آیا ہوں کہ اس دخول و خروج سے مطلب اصلی وقت عصر کا گھٹانا ہے، ظہر کا بڑھانا نہیں، جس کا خلاصہ یہ ہوا کہ ظہر ایک مثل سے پہلے، اور عصر بعد مثلیں پڑھنا چاہئے، تو اب اس کے موافق ظہر و عصر کے ادا کرنے میں آپ ہی فرمائیں کہ کون سی حدیث کا خلاف، اور کون سے مذہب کا ترک لازم آتا ہے؟ ہاں! ائمہ دیگر کے مذاہب کے موافق بوجہ بعض روایات سابقہ، اولے عصر قبل الوقت کا حکم ہے چنانچہ ظاہر ہے۔

لے سونے کے پانی سے لکھی چلے ہے ۱۲ لے متعاضد: ایک دوسرے کو قوی کرنے والی، متعاقب: ایک دوسرے سے ملنے والی ۱۱

تو خلاصہ اختلاف یہ ہوا کہ صاحبین وغیرہ ائمہ کے مذہب کے موافق احادیث کثیرہ مثل حدیث امامت جبریل وغیرہ پر تو عمل میسر آیا لیکن بعض روایات حدیث کو جو ان احادیث کثیرہ کے معارض معلوم ہوتی ہیں متروک وغیرہ معمول بہا کہنا پڑا، اور حضرت امام کے ارشاد ظاہر الروایہ کا یہ مطلب ہوا کہ حضرت امام نے ایسی بات بیان فرمائی کہ نہ کسی حدیث کے مخالف، اور نہ کسی مذہب کے مزاحم، بلکہ تمام احادیث اوقات اور جمیع مذاہب ائمہ کے موجب نماز ظہر و عصر اپنے وقت میں ادا ہو جائے نہ تقدیم کا خوف نہ تاخیر کا احتمال، پھر ایسی عمدہ بات پر طعن و تشنیع سے پیش آنا آپ ہی کا کام ہے۔ چونکہ بشنونی سخن اہل دل کو گھٹا حسرت سخن شناس نہ دلبر اخطا بخاشست

امام عظیم کی ظاہر الروایہ محتاط لوگوں کے لئے ہے مجتہد صاحب! آپ چین بچیں کیوں ہوتے ہیں؟ حضرت امام نے تو اختلاف نشا کی بنا پر پیچھے دونوں امر کا ارشاد کر دیا ہے، اگر آپ کے نزدیک ان روایات معمول بہا حضرات ائمہ کے روبرو، ان کی روایات متقابلہ کی کچھ وقعت نہیں، اور ان پر عمل کرنا کچھ ضروری نہیں، تو آپ شوق سے روایت اول کے مطابق عمل فرمائیے، اور اگر احتیاط مد نظر ہے، اور سب روایات پر عمل کرنا منظور ہے، تو ایسوں کے لئے روایت ظاہر الروایہ موجود ہے، آپ اگر اس احتیاط پر عمل نہیں کرتے تو عمل کرنے والوں پر زبان درازی تو نہ کیجئے!

امام عظیم کی مختلف روایات میں تطبیق مجتہد صاحب! اکثر مواقع اختلافیہ کے ملاحظہ کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ اور علماء رحمہم اللہ نے ان مواقع میں نصوص میں تعارض تسلیم کر لیا ہے، مگر حضرت امام نے وہ بات نکالی ہے کہ جس سے بشرط فہم عدم تعارض ظاہر ہو جاتا ہے، اور ان سب نصوص پر عمل میسر آ جاتا ہے، اور یہ کام اسی کا ہے جو غرض ہلکی اور معنی مطابق حقیقی ہر ایک نص کے سمجھ جائے، چنانچہ قرارداد فاتحہ کے ضمن میں جو بحث گزر چکی ہے، اس سے بھی یہ مفہوم ہوتا ہے کہ حدیث لا کھذوۃ لہنّ لم یقرّ بفتح الفاء کتاب کو بعض علماء نے نصوص منع قرارداد خلف الامام کے معارض قرار دیا ہے، لیکن حضرت امام نے وہ

لے جب آپ دل والوں (بزرگوں) کی بات سنیں تو یہ نہ کہیں کہ غلط ہے: دل بر! آپ بات سمجھ نہیں، غلطی یہاں ہے! کم من عاٹ قولاً صحیحاً: وافقہ من الفہم السقیم (بہت سے لوگ صحیح بات پر اعراض کرتے ہیں: ہذا واس کی وجہ ان لوگوں کی برفہمی ہوتی ہے) ۱۲۔ روایات متقابلہ یعنی وہ حدیثیں جو امام عظیم کی متضاد ہیں

معتنی نکالے کہ ہر ایک شخص اپنے اپنے موقع پر رخصتی ہے، اور اصلاً تعارض نہیں معلوم ہوتا چنانچہ ہم نے ہی اپنے فہم کے موافق دفعہ سجد میں عرض کیا ہے۔

اور حضرت امام کی یہی دقیقہ منی اکثر باتوں میں کہ جو جب تک: **اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِکَ مِنْ جُلُوْغِ السُّبُوْبِ** اعراض و نزاع ہو جاتی ہے، **وَلَا اِلٰهَ اِلَّا اَنْتَ یٰ کَیْ** کوئی حضرت کہتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ کو احادیث یاد نہیں، کوئی صاحب کہتے ہیں کہ کل بارہ و چودہ حدیث یاد نہیں، کوئی کہتے ہیں کہ امام صاحب معنی تابع راستے و قیاس ہیں، موافقت و مخالفت حدیث سے کچھ سمجھ نہیں، **وَقُلُوْا عَنِ هٰذَا** ایسے امور کہ کہارش و نبوی جو دربارہ علامات قیامت صادر ہو اسے **وَلَقَدْ یُخَوِّضُهَا الْاَلْبَنٰی** اُنکے لیے سلاست یاد آتا ہے۔

اسی طرح ہر اس بحث کو خیال کیجئے کہ حضرات ائمہ و مگر نے تو احادیث معلومہ پر عمل فرمایا، اور روایات متعارضہ کی طرف التفات نہ کیا، اور امام صاحب نے روایات نکالی کہ کس حدیث کی مخالفت کا خدشہ ہی نہ رہا، مجمع احادیث پر عمل ہی بستر آئی، اور احتیاط و تقویٰ ہی ہاتھ سے نہ گیا، اور کسی مذہب کے موجب، تقدیم یا تاخیر صلوٰۃ کا احتمال نہ رہا، ہاں آپ جیسے ظاہر پرستوں کی باتوں کا ————— جن کا معنی اَللّٰہ سے نہ رہے ————— کچھ علاج نہیں، آپ تو چشم غمسم و اصحاب ہند و فراہم اب بھی گولہ امام پر خلاف جملہ احادیث و مذاہب کا اعراض کرتے ہیں، **بوجہ مضمون شعر ہے**

یاد رہو بہت اور شب و روز گزرے دل کا چننا ہے گر کش چشم سیاہ ہے
حضرت امام کہارش و گواہی احادیث اور مذاہب ہو، مگر آپ کے خیالات کے مطابق ہوتا
مکن نہیں معلوم ہوتا آپ کو اگر کچھ دھوکے اجتہاد ہے تو حضرت امام کے اس ارشاد و خلاف جملہ
احادیث جو بنامت فرمائیے، اور نہ بوجہ عرض سچی سمجھ جائیے کہ ارشاد و امام ہرگز داخل اعراض
نہیں، مگر یہ یاد رہے کہ ائمہ اہل سنت و عبادات کتب سے اس بارے میں کام نہ لیجئے،

لے لوگ اس بات کے دشمن بن گئے ہیں جس کو وہ نہیں جانتے، لے اس سے کہے پچھلے ہیں بہت کر کے کہے
لے ماضی کہتے کہ لاش خبیثہ منکرات و مصلحت مند سازگاریوں، کیونکہ کالی آٹھ و محبوب کی آنکھ کی
گر کش سے مجھے خطر ہے ————— ظالمین امام و حکم را کہی ہی حال ہے، ای کی آنکھوں کی گر کش
سے ہر وقت غلو و غلو کہتے کہ نہ معلوم کیا اعراض کریں

ہاں! احادیث میں سے کوئی روایت اپنے دعوے کے موافق، اور ہمارے مدعا کے معارض صحیح و متفق علیہ ایسی نکالے کہ جس سے صراحتاً یہ امر ثابت ہو جائے کہ مابین اثنین و قوت عصر ہے، اور اخیر وقت نبوی ملک ہی امر ثابت رہا، اس کے خلاف کوئی ارشاد صادر نہیں ہوا۔

سو یہ امر تو آپ کیا ثابت کریں گے، یہی فرمائیے کہ ہم نے جو روایات مذکورہ سے یہ امر بیان کیا ہے کہ مابین اثنین بالقطع وقت عصر نہیں، اور اس لئے انحطاط یہ ہے کہ ظہر قبل المثل اور عصر بعد اثنین ادا کی جائے، تاکہ سب روایات کے موافق دونوں نمازیں وقت کے اندر واقع ہوں، اس کے عدم تسلیم اور انکار کی کیا وجہ ہے؟ بلکہ بالعکس اس مذہب کو خلاف جملہ احادیث فرمانا کیسا ہے؟ مگر مجھ کو یوں نظر آتا ہے کہ آپ مجبور ہو کر بلاتدریعی، عبارات کتب کو اس بارے میں نقل فرما کر طول لاطال کرنے کو موجود ہوں گے، خیر! آپ کو اختیار ہے جو چاہے سو کیجئے، بر رسولان بلاغ باشد و بس! آپ ہمارے عرض کرنے سے عادت قدیم تھوڑی ہی چھوڑ دیں گے، آپ تو اکثر مواقع میں ایسا ہی کرتے ہیں۔

حضرت عمرؓ کا ارشاد امام عظمؓ کے خلاف نہیں

دیکھئے! حضرت عمرؓ نے جو اپنے عمال کی طرف دربارہ تحدید اوقات نامہ بھیجا ہے، آپ نے اس کو موطا کے حوالہ سے اپنے ثبوت مدعا کے لئے نقل فرمایا ہے، اور ہم نے بھی علی وجہ التسلیم بشمول روایات دیگر مذکورہ جناب اس کا جواب عرض کر دیا ہے، لیکن بعد غور یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ضلالت بلاتدریعی مذہب امام و ارشاد حضرت عمرؓ روایت مذکور نقل کر دیا ہے، کیونکہ ارشاد مذکور، مطلب امام کے ہرگز معارض نہیں، دیکھئے! روایت مذکور کے الفاظ یہ ہیں:

اَنْ صَلَّوْا الظَّهْرَ اِذَا كَانَ الْغَيْءُ ذَرَاغًا (ظہر نہ صبح سایہ ایک ہاتھ ہو جائے، تاکہ تمہارا
اَلِیْ اِنْ یَكُوْنُ ظِلُّ اَحَدِكُمْ مِثْلَکُمْ. سایہ تمہارے برابر ہو جائے)

آپ نے اسی جملہ تک روایت مذکور کو نقل فرمایا ہے، مگر ہم بھی عرض کر چکے ہیں کہ بعد تدبیر بنائے روایات امام یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ صلوة ظہر کا ایک مثل تک، اور عصر کا بعد اثنین عند الامام ادا کرنا چاہئے۔ سو اب آپ ہی انصاف کریں کہ ارشاد حضرت فاروقؓ مطلب امام کے موافق ہے یا مخالف؟

ہائی آپ کا یہ ارشاد: "اور جبکہ وقت ظہر تک ہو گیا، تو لازماً شروع عصر بعد ایش
 ضرور ہو گا۔" بعد ازاں تقاریر سابق و ہم مدعا کے آخر محتاج جواب نہیں، مجتہد صاحب، بشاید آپ
 کو ناگوار تو معلوم ہو گا، مگر یہ امر یہی ہے کہ آپ اب تک مطلب حضرت امام کو ہرگز نہیں
 سمجھے، تاہم شرب کے گوش میں سے بھی بوجھے اعتراض کرتے ہو مگر حضرت عمرؓ یہ ارشاد
 فرماتے کہ صلوٰۃ عصر ایک نفل کے بعد پڑھا کرو، تو میں ایک بات حق، گو اہل فہم کے نزدیک توبہ
 بھی مطلب امام میں کچھ خرابی پیش نہ آئی، مگر اب تو حضرت عمرؓ کا ارشاد مطابقت قبولی لازم ہے۔

صاحب ہدایہ کا استدلال نہایت قوی ہے | آپ نے نواب نعلب الدین خاں صاحب

کی عبارت نقل کر کے یہ فرمایا ہے کہ

"ہایہ وغیرہ میں کوئی دلیل قوی یعنی حدیث صحیح قطعی اللہ تعالیٰ تبارک و تعالیٰ باب ہفتے وقت

ظہر، شلین میں ہو نہ کہ نہیں کی، بلکہ کوئی حدیث ضعیف بھی دربارہ شلین صاحب ہایہ

نہیں لکھا ہے جزائے اور قیاس ہے اصل کے"

بالکل آپ کی ظاہر ہر سستی کا نتیجہ ہے، مجتہد صاحب! ہایہ میں تو ایسی دلیل قوی موجود
 ہے کہ ان اشارہ اللہ آپ جیسوں سے قیامت تک بھی اس کا جواب جھٹ ہوسکتا، خیر!
 یہاں یہ بحث مقصود نہیں، اس لئے بالا جمال اشارہ کئے جانا ہوں، آپ کو سمجھ ہوگی تو سمجھ
 جائیں گے، ورنہ مگر آپ کچھ اس بارے میں اب کشائی کریں گے، تو پھر ہم بھی اس قصہ کو
 بالتفصیل گوش گزار کر دیں گے۔

جناب مجتہد صاحب! روایت حضرت الخوڑہ جوہر روایت بخاری و مسلم اور نقل کرتا ہوں!
 اس کے الفاظ کو ملاحظہ فرمائیے، اور صاحب ہدایہ نے جو روایت صحیح نقل کی ہے اس کو بغور
 دیکھئے، اور پھر دیکھئے کہ صاحب ہدایہ نے جو استدلال کیا ہے وہ مستفاد من الحدیث ہے یا
 قیاسی مضی، این اشارہ اگر آپ انصاف کریں گے تو پھر صاحب ہدایہ کے استدلال مذکور
 ہر ہرگز اعتراض نہ کریں گے، ہاں! کہ فہمی وجہ انصافی کا کچھ علاج نہیں! ————— باب

۱۰ کیونکہ جہور کے قول کے موافق بھی امام اعظمؒ کی روایت موجود ہے "۱۱۔ اس دفعہ کی تہذیب میں دی گئی
 روایت ۱۰ سے صاحب ہدایہ نے استدلال کیا ہے، اور وہ استدلال وہی بیان کی گئی ہے "۱۱

آپسے ہو سکے تو مطلب امام پر بالاستدلال صاحب ہدایہ پر کچھ اعتراض کیجئے، ورنہ سمجھ کر اپنے خیالات سے باز آئیے۔

دو باتوں کا لحاظ ضروری ہے | مگر خدا کے لئے اگر اس بارے میں کچھ فرماؤ تو ذرا سمجھ بوجھ کر فرمانا، محض نقل عبارات کتب ہی نہ ہو، آپ کی ظاہر پرستی کے خوف سے بطور تنبیہ ایک ڈو بات میں ہی ابھی عرض کئے دیتا ہوں، بوقت اعتراض اس کا ضرور لحاظ رکھنا:

اول تو یہ کہ ہم نے جو روایات امام کی نسبت عرض کیا ہے، اور ہر سہ روایت کا ماہم، متعاقب وغیر متعارض ہونا ثابت کیا ہے، اختلاف اگر ہے تو اختلاف منشاء ہے، اس بارے میں ہم کسی کے مجرد قول اور رائے کو ہرگز تسلیم نہ کریں گے، مثلاً فرض کیجئے کہ اگر علماء میں سے کوئی اس امر کا قائل ہو کہ روایات حضرت امام میں تعارض حقیقی ہے، تو یہ ان کی رائے ہے، ہم فقط اتنے امر سے ہرگز اس کو تسلیم نہ کریں گے، ہاں! بذریعہ عقل یا بواسطہ نقل اگر صراحتاً یہ ثابت ہو جائے کہ خود حضرت امام تعارض مذکور کے قائل ہیں تو مضائقہ نہیں، اس کی جواب دہی ہمارے ذمہ ہے، بالعموم رائے محض کسی کی اس بارے میں ہم پر حجت نہیں ہو سکتی۔

دوسرے اس امر کا بھی لحاظ رہے کہ یہ امر احادیث میں بھی شائع ہے کہ نصوص متعلقہ امر واحد میں اگرچہ بظاہر اختلاف الفاظ ہو، قرآن وغیرہ کے ذریعہ سے بعد تاویل حتی الوسع نصوص مذکورہ میں تطبیق دی جاتی ہے، چنانچہ آپ نے بھی بزم خود ارشاد حضرت ابو ہریرہؓ میں یہی قصہ کیا ہے۔ اس التماس کو ملحوظ کر کے جوارشاد کرنا ہو کیجئے۔

تین شبہات | اس کے بعد اخیر دفعہ تلک جو کچھ مجتہد صاحب نے تحریر فرمایا ہے، بعد از حفظہ کلام سابق لائق تسلیم نہیں، اور گو ڈیڑھ ورق کے قریب سیاہ کیا ہے، مگر خلاصہ تحریر کل ایک ڈو امر ہیں، مقصود اصلی جس کے باب میں مجتہد صاحب نے تین قول تحریر فرمائے ہیں۔ یہی ہے کہ

① روایت ظاہر الروایۃ احادیث صحاح کے مخالف، اور نیز ائمہ ثلاثہ اور صاحبین اور محدثین کے خلاف، اور کسی حدیث صحیح یا ضعیف میں تحدید وقت ظہر مثلاً تلک موجود نہیں، تو اب محض ظن و تخمین سے احادیث صحاح کو منسوخ کہنا دور از عقل نہیں تو کیا ہے؟ اس طرح تو ہر ایک امر دینی کو شخص بوجہ خواہش منسوخ و متروک کہہ سکتا ہے۔

② باوجود اس کے پھر اس کو مقتضائے تقویٰ و احتیاط قرار دینا بالکل بے اصل ہے، کیونکہ نماز ظہر جب ایک مثل کے بعد پڑھی جائے گی تو تمام مجتہدین کے نزدیک بلکہ ایک روایت امام کے موجب بھی نماز ظہر قضا ہو جائے گی۔

③ تو اب مقتضائے تقویٰ و احتیاط یہ ہے کہ نماز ظہر کچھ بعد زوال کے، اور نماز عصر نزدیک گزرنے مثل کے پڑھی جائے، تاکہ مذاہب جملہ مجتہدین اور احادیث صحیحہ اوقات سے مطابق ہو جائے۔ اتنی بخلاصہ۔

جوابات | **اقول:** مجتہد صاحب! بے شک مخمورین نشہ ظاہر پرستی تو ایسا ہی سمجھیں گے جیسا آپ نے ارشاد کیا، مگر جو کوئی عبارت ادلہ اور تحریر گزشتہ بالا کا مطلب سمجھے گا، وہ ان شائبہ ان اعتراضات جناب کا خلاصہ یہی نکالے گا کہ آپ اب تلک نہ مطلب روایات امام سمجھے ہیں، اور نہ مطلب ادلہ اب تلک ذہن عالی میں آیا ہے۔

① حسبِ معروضہ احترام اول تو آپ کا یہی ارشاد غلط ہے کہ روایت ظاہر الروایۃ جملہ احادیث صحاح کے مخالف ہے، کیونکہ ہم مکرر بیان کر چکے ہیں کہ حضرت امام کی دونوں روایتیں باہم مزاحم نہیں، اور جب روایت ظاہر الروایۃ دوسری روایت کے معارض نہیں، تو ظاہر ہے کہ احادیث معلومہ مستدلہ جناب کی کس طرح معارض ہو سکتی ہے؟ اور اب مذاہب مجتہدین کے معارض کہنا بھی غلط ہو جائے گا، علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ ارشاد کہ مکسی حدیث صحیح باضعف میں تحدید وقت ظہر شلیل تلک موجود نہیں، بعد فہم مطلب امام و دلیل مذکورہ احقر قابل التفات نہیں۔

اور آپ جو بار بار یہ فرماتے ہیں کہ بموجب ظن و احتمال احادیث صحیحہ کو منسوخ کہنا دروازہ عقل ہے، فرمائیے تو سہی ظن و احتمال سے احادیث کی منسوخیت کا کس نے دعویٰ کیا ہے؟ اول تو ہمارا دعویٰ روایات معلومہ کی منسوخیت پر موقوف نہیں، کما مَرَّ اَمرًا، ہم نے تو وہ معنی عرض کئے ہیں کہ جو کسی روایت کے مخالف ہی نہیں، دوسرے روایت ابو ہریرہؓ اور روایت ابو ذرؓ وغیرہ ہمارے مدعا پر دال ہیں، اگر ان کی وجہ سے حسبِ تقریر گزشتہ روایات معلومہ کی منسوخیت کا دعویٰ کیا جائے، تو پھر اس دعوے کو محض ظن و تخمین کون کہہ سکتا ہے؟

② رہا آپ کا یہ اعتراض کہ جب نماز ظہر ایک مثل کے بعد پڑھی جائے گی، تو تمام مجتہدین کے نزدیک نماز ظہر وقت قضا میں واقع ہوئی، پھر اس کو مقتضائے تقویٰ و احتیاط قرار دینا

کیونکر ٹھیک ہو سکتا ہے؟

اس کا جواب بھی مفصلاً عرض کر چکا ہوں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ وقت مابین المثلین کو بوجہ تعارض روایات نہ بالیقین وقت ظہر میں داخل کر سکتے ہیں، نہ وقت عصر میں، یا یوں کہنے کے ایک وجہ سے ظہر میں داخل ہے تو دوسری طور سے عصر میں، تو اب بوجہ احتیاط حضرت امام نے ظاہر الروایہ میں وقت مذکور، وقت ظہر میں شامل کر دیا، تاکہ کوئی صلوٰۃ عصر وقت مذکور میں ادا کر کے ادائے صلوٰۃ قبل الوقت کے احتمال میں نہ پڑ جائے، اور وقت یقینی کو ترک کر کے وقت محتمل میں صلوٰۃ عصر کو ادا نہ کرے۔

رہی صلوٰۃ ظہر، اس کا وقت یقینی گواہیک مثل تک ہے، لیکن اگر کسی ضرورت یا غفلت کی وجہ سے کسی کو صلوٰۃ مذکور کا وقت یقینی میں ادا کرنے کا اتفاق نہ ہوا، تو اب یہی چاہئے کہ مابین المثلین ہی میں اس کو ادا کر لے، کیونکہ یہ وقت گو وقت محتمل ہے، تاہم اور اوقات سے تو عمدہ ہے، یہاں احتمال ادا تو ہے، اور اوقات میں تو یہ بھی نہیں، بلکہ بالیقین قضائے محض ہے۔

بالجملہ مطلب ظاہر الروایہ یہ ہے کہ وقت مابین المثلین کا بوجہ مفروضہ، وقت ظہر میں شمار کرنا مناسب ہے، کیونکہ وقت عصر میں داخل کرنے سے ادائے صلوٰۃ، قبل الوقت کا احتمال باقی ہے، یہ مطلب نہیں کہ وقت مذکور بالیقین وقت ظہر میں داخل ہے، اور جیسا بقائے ظہر مثل تلک یقینی ہے، بعینہ ایسا ہی مثلین تلک وقت ظہر باقی رہتا ہے، بلکہ وقت ظہر یقینی تو مثل تلک ہے، اور ابتداء عصر بالیقین مثلین سے ہوتا ہے، اور درمیان کا وقت بوجہ روایات مختلفہ دونوں امر کا محتمل ہے، مگر بوجہ احتیاط مذکور، وقت مذکور کو وقت ظہر میں شمار کرنا اولیٰ وائتسب ہے، کم از کم اب انصاف فرمائیے کہ یہ قول اقرب الی الاحتیاط ہے یا نہیں؟

(۳) اب آپ کا یہ ارشاد کہ ”مقتضائے احتیاط وتقویٰ یہ ہے کہ نماز ظہر کچھ بعد زوال کے، اور نماز عصر نزدیک گزرنے مثل کے پڑھی جائے، تاکہ مذاہب مجتہدین و احادیث صحیحہ اوقات سے مطابق ہو جائے“ ٹھیک نہیں، ہم نہیں کہتے کہ یہ مذہب ٹھیک نہیں، ہم تو خود اس قول کی صحت کے متبر ہیں، کم از کم، ہمارا مدعا یہ ہے کہ یہ قول بے شک صحیح، مگر روایت ظاہر الروایہ میں احتیاط زیادہ ہے، اور اس میں اور مذاہب ائمہ میں ہرگز تعارض نہیں، نشأ نزاع فقط یہ امر ہے کہ جو حضرات روایت مذکورہ کو مخالف مذاہب و احادیث سمجھ گئے ہیں، انھوں نے روایت مذکورہ کی تغلیط و تضعیف کی ہے، اور اگر روایات میں تدبیر کیا جائے، اور مطلب

اصلی امام سمجھیں آجاوے، تو پھر نہ روایات امام میں تعارض نہ احادیث نبویؐ اور مذاہب ائمہ اس کے مخالف، بلکہ روایت مذکورہ کو اقرب الی الاحتیاط اور اولیٰ بالعمل کہئے تو بجلہ ہے، کساھو ظاہر اور آپ کا صلوة عصر کو نزدیک گزرنے مثل کے اقرب الی الاحتیاط فرمانا ایسی بے سرو پا بات ہے کہ جس کو کوئی ذی فہم قبول نہ کرے گا، ظاہر ہے کہ مبنائے احتیاط تو ایسے کہ عصر بعد اثلین ادا کی جائے، تاکہ سب روایات و مذاہب کے موافق ادائے مذکور درست ہو جائے، اور مابین اثلین ادا کرنے میں بموجب بعض روایات ادائے قبل الوقت کا اندیشہ ہے، کساھو، پھر اس کو مقتضائے احتیاط و تقویٰ فرمانا، اور ادائے بعد اثلین کو خلاف احتیاط قرار دینا آپ ہی کا کام ہے۔

قولہ: ہاں اگر ہم فقط حدیث فعلی بیان کرتے تو آپ کو کچھ گنجائش ہوتی کہ دربارہ دوام ادائے صلوة عصر قبل اثلین حدیث طلب کرتے، اور کہتے کہ فعل کو دوام و استمرار نہیں جب تک کہ ثابت نہ ہو، لیکن جبکہ ہم نے حدیث صحیح قولی مسلم شریف وغیرہ کے واسطے سے تقدیر اور تعیین اوقات خمسہ کی ثابت کر دی کساھو، تو پھر آپ کو ہرگز گنجائش نہیں کہ ہم سے دوام فعل کی حدیث طلب کر دو، کیونکہ حضرت شارح علیہ السلام نے خود حدیث قولی سے اوقات خمسہ کو معین فرمادیا، تو اب اس کا نسخ جب ثابت ہو کہ جب حدیث صحیح متاخر سے بقائے وقت ظہر اثلین تک ثابت کر دو، انتہی بالفاظہ (ص ۴)

قولی اور فعلی حدیثیں قبول میں مساوی تھیں | اقول: مجتہد صاحب! حدیث قولی

ہو یا فعلی قبول نسخ میں دونوں مساوی

ہیں، تو اب تحدید اوقات صلوة اگرچہ بواسطہ حدیث قولی ثابت ہو، مگر جب کسی حدیث سے ان اوقات میں کمی یا بیشی ثابت ہو جائے گی، تو اس کمی بیشی کا تسلیم کرنا ضرور ہوگا، یہ عند تو کوئی قائل بیشی نہ کرے گا کہ حدیث اول قولی تھی، اسی کے مطابق عمل واجب ہے۔

اور روایت حضرت ابوہریرہ رضی اللہ عنہ وغیرہ احادیث متعددہ سے یہ امر مفہوم ہوتا ہے کہ وقت ظہر میں زیادتی کی گئی، اور بعد مثل بھی وقت ظہر باقی رہتا ہے، کساھو، اور یہ امر پہلے عرض کر چکا ہوں کہ عند الاختلاف ان روایات کو احادیث امامت جبرئیلؑ اور اس کے ہم معنی روایات کے مقابل میں بوجہ تاخیر ناسخ کہنا ہوگا، اور اگر ناسخ بھی نہ کہا جائے تو بھی بوجہ احتیاط

معلومہ قول امام کے مطابق عمل کرنا اولیٰ و انسب ہوگا، چنانچہ مفصلاً گزر چکا۔ تو اب آپ کا یہ ارشاد کرنا کہ ”اس کا نسخ جب ثابت ہو کہ جب حدیث صحیح متاخر سے بقائے وقت ظہر مثلیں تنک ثابت کر دو“ بجز رفع خجالت اور کلمہ ہے پر عمل کیا جائے؟
اب آپ کو لازم ہے کہ کسی فقیہ عالم سے اول کتب فقہ پڑھئے، اس کے بعد مذہب امام کی تصدیق یا تردید کا ارادہ کیجئے، ورنہ تا وقتیکہ آپ مطلب قول امام ہی نہ سمجھیں گے اس وقت تک آپ کا تسلیم و انکار دونوں لغویں۔

صاحب مصباح کی حدیث دانی
باقی رہی حدیث دانی، اگرچہ آپ اس کے مدعی ہیں، مگر اہل فہم کو بعد ملاحظہ تعارف جناب اس دعوے کی لغویت بھی ان شاء اللہ خوب ظاہر ہو جائے گی، باوجودیکہ آپ تقریر استدلالات میں ناقل محض ہیں، مگر اکثر مواقع میں آپ اس سے بھی قطع نظر فرمایتے ہیں کہ مدعاے اصلی کیلئے اور مفاد دلیل کیا ہے؟ مدلول التزامی نص کو بسا اوقات مدلول مطابقی سمجھ کر جو چاہتے ہو فرمانے لگتے ہو، چنانچہ حدیث لاهلۃ یمن لَمْ یَقْرَأَ الْقُرْآنَ کو دربارہ ثبوت قرأت فاتحہ خلف الامام، اور جملہ حدیث قَاتِمًا اَقْطَعُ لَهٗ قِطْعَةً مِنَ النَّارِ، اور آیت کریمہ وَلَا تَاْكُلُوْا اَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ کو عدم نفاذ قضائے قاضی کے لئے نص صریح قطعی الدلالة فرمانا، میرے دعوے کے لئے بمنزلہ نص صریح ہے، اور جو فہم آپ کی کتاب کو ملاحظہ فرمائے گا اس قسم کے امور بکثرت پائے گا، اب اس پر چاہے دعوے قرآن فہمی کیجئے، چاہے حدیث دانی، ما شاء اللہ! منہیں زبان ہے اور ہاتھ میں قلم، آپ کو ان دعاوی سے کون روک سکتا ہے؟ ہاں! اہل فہم و انصاف تو شاید آپ کے ان دعووں کے صلے میں یہی کہیں گے۔
مگر موٹے جواب اندر ششردہ

۷

تساوی ایمان کا مسئلہ

ایمان کی تعریف میں اختلاف — جواب ادلہ کا خلاصہ — امام اعظم
 کے قول کا صحیح مطلب — تزاید ایمان والی نصوص کا مطلب —
 امام اعظم کے قول کا غلط مطلب — اہل حق میں نزاع لفظی ہے —
 چار حوالے — دونوں قولوں کا منشا — پانچ حوالے — ملا علی
 قاریؒ کی عبارت سے خصم کے استدلال کے جوابات — ایمانیات کے
 بڑھنے سے ایمان بڑھنے کی بحث — نیک اعمال کی وجہ سے نفس لایمان
 کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے؟ — امام محمدؒ نے ایمانی کا ایمان جبرئیل
 کو کڑو کیوں کہا ہے؟ — ایمان مقولہ کیف سے ہے — اعمال ایمان
 کا جز نہیں — دلائل نقلیہ — خفیہ کا مذہب — قاضی عسکریؒ
 کا قول احناف کے خلاف نہیں — ایمان مقولہ کیف سے ہے تو اس
 میں مساوات کیسے ہو سکتی ہے؟ — ایمان میں زیادت و نقصان (استدلالاً
 اور جوابات) — شرح فقہ اکبر کی عبارت سے استدلال کا جواب —
 حضرت مجدد الف ثانیؒ کی فیصلہ کن عبارت — خفیہ پر مرجح ہونے
 کا الزام اور شیخ عبد القادر جیلانی رحمہ اللہ کے قول کے جوابات — اکابر کے متعلقین
 بھی زیادہ ہوتے ہیں اور مخالفین بھی — اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں
 داخل نہیں

۷

تساوی ایمان کا مسئلہ

امام اعظم ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے تین باتیں مروی ہیں: ایک اِیْمَانُ کَایْمَانٌ جبْرَئِیلُ (میرا ایمان حضرت جبریل علیہ السلام کے ایمان کے مانند ہے) دوسری اِیْمَانُ اَہْلِ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضِ، وَ اِیْمَانُ الْاَوَّلَیْنَ وَالْاٰخِرِیْنَ وَالْاَقْبِیَاءِ وَ اِحْدُ (آسمانوں اور زمین والوں کا ایمان، اور انگوں اور پچھلوں اور انبیاء کرام کا ایمان ایک ہے) اور تیسری اِیْمَانُ لَا یَزِیْدُ وَلَا یَنْقُصُ (ایمان نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے)۔ امام اعظمؒ کے ان ارشادات کا مطلب نہ معلوم نادانوں نے سمجھا نہیں، یا داستان کو پرانگندہ کرنے کے لئے غلط معنی پہنا کر وہ طوفان بے تمیزی بپا کیا کہ خدا کی پناہ! بعض لوگوں نے تو امام صاحبؒ پر مڑتی ہونے کا الزام بھی دھر دیا۔ لیکن جب ان ارشادات کا صحیح مطلب لوگوں کے سامنے آیا تو انصاف پسند حضرات تو خاموش ہو گئے، مگر بد بطن آج تک ان ارشادات کو غلط انداز میں پیش کر کے دل کے پھپھو لے پھوڑتے رہتے ہیں۔ یہ مسئلہ تسادی ایمان کے نام سے پچپانا جاتا ہے، اور اس کا مدار ایمان کی تعریف پر ہے،

لہ مُرَجَّیۃٌ اَوْ مُرَجَّیۃٌ اَدْحٰی الْاَمْرَ اَوْ اَرَجَّیۃٌ الْاَمْرَ سے اسم فاعل مؤنث ہے جس کے معنی ہیں تو خر کرنا۔ اور مُرَجَّیۃٌ وہ فرقہ ہے جو اسلام میں عمل کو زیادہ اہمیت نہیں دیتا، اور کہتا ہے کہ مومن کو کوئی گناہ نقصان نہیں پہنچاتا، مومن خواہ کچھ بھی عمل کرے اس کی مغفرت ہو جائے گی، مدار کا ایمان پر ہے ۱۲

اس لئے ضروری ہے کہ پہلے ایمان کی حقیقت سمجھ لی جائے۔

ایمان کی تعریف میں اختلاف ایمان کی تعریف میں اسلامی فرقوں کے درمیان کافی اختلاف پایا جاتا

ہے، خود اہل حق کے درمیان بھی اختلاف ہے (۱) نائزید یہ اور جہور محققین صرف تصدیقی قلبی (دل سے ماننے) کو ایمان کہتے ہیں (۲) سخری، بزدوی اور بعض دیگر احناف کے نزدیک ایمان تصدیقی قلبی اور اقرار لسانی کے مجموعہ کا نام ہے (۳) اور جہور محدثین، اشاعرہ، معتزلہ اور خوارج کے نزدیک

ایمان تصدیقی قلبی، اقرار لسانی اور عمل بدنی کے مجموعہ کا نام ہے۔ مگر جب ایک دوسرے کا نقطہ نظر سمجھنے کی کوشش کی گئی تو معلوم ہوا کہ اہل حق کے درمیان اختلاف محض لفظی ہے، حقیقی نزاع صرف باطل فرقوں کے ساتھ ہے۔ پہلی تعریف نفس ایمان

کی ہے جس پر جنات اخروی کا مدار ہے، اور اخیر کی تعریف ایمان کامل کی ہے جو جنات اولیٰ کا ضامن ہے، اور دوسری تعریف میں اقرار لسانی کو احکام دنیویہ جاری کرنے کی شرط کے طور پر لیا گیا ہے۔

اور نفس ایمان نہ گھٹتا ہے نہ بڑھتا ہے، اور کامل ایمان گھٹتا بڑھتا ہے۔ پھر جب مرکب کبیرہ کے کفر و اسلام کا مسئلہ سامنے

آیا تو یہ راز کھلا کہ اہل حق نے جو اعمال کو ایمان کا جز قرار دیا تھا، وہ صرف تکمیلی اور ترمیمی جز قرار دیا تھا، حقیقی جز قرار نہیں دیا تھا، اس لئے انھوں نے مرکب کبیرہ کو مسلمان کہا، البتہ معتزلہ اور خوارج اعمال کو ایمان کا حقیقی جز قرار دیتے ہیں، اس لئے وہ مرکب کبیرہ کو اسلام سے خارج کرتے ہیں، اس کی مزید تفصیل تسہیل ادلہ کا مدعی ملاحظہ فرمائیں

حضرت قدس سرہ نے سب سے پہلے امام اعظم رحمہ اللہ کے اقوال کا صحیح مطلب بیان کیا ہے، پھر ان نصوص کا مطلب بیان کیا ہے جو ایمان کے بڑھنے پر دلالت کرتی ہیں، پھر امام اعظم رحمہ اللہ کے اقوال کو لوگوں نے جو غلط معنی پہناتے ہیں ان کا تذکرہ کیا ہے، اور اس کے بعد یہ بحث

شروع فرمائی ہے کہ ایمان میں کمی بیشی کے بارے میں اہل حق میں نزاع محض لفظی ہے، اور آٹھ حوالوں سے اپنی بات مدلل فرمائی ہے۔
 پھر مولانا علی قاری رحمہ اللہ کی جس عبارت سے صاحب مصباح نے استدلال کیا ہے اس کا جواب دیا ہے، اس کے بعد مؤمنین (ایمانیات) کے بڑھنے سے ایمان کے بڑھنے کی وضاحت فرمائی ہے۔
 پھر یہ سمجھایا ہے کہ اعمال صالحہ کی وجہ سے ایمان کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے۔
 پھر امام محمد رحمہ اللہ نے جو ایمانی گائیڈ لائنیں چھوڑیں کہنے کو ناپسند فرمایا ہے اس کی وجہ بیان کی ہے۔
 اور اس کے بعد ایمان کے مقولہ کیف سے یعنی ایمان کے نفس تصدیق ہونے کی بحث شروع فرمائی ہے، اور قاضی عہد الدین ابنی رحمہ اللہ (متوفی ۷۵۹ھ) کے قول کا جواب دیا ہے، اور صاحب مصباح کے مختلف استدلالات اور اعتراضات کے جوابات دیئے ہیں۔
 پھر خفیہ پر مرقیۃ ہونے کا جو الزام صاحب مصباح نے لگایا ہے اس کی قلعی کھولی گئی ہے اور یہ بحث لکھتے ہوئے حضرت قدس سرہ کے لہجہ میں رد عمل کے طور پر تیزی آگئی ہے۔
 اور اخیر میں اس کی وضاحت فرمائی ہے کہ اعمال کی طرح اقرار بھی ایمان کی حقیقت میں داخل نہیں ہے۔

دفعہ ہفتم

ماحصل اس دفعہ کا یہ ہے کہ دربارہ ایمان، حضرت امام کا یہ جواب اولہ کا خلاصہ | قول ہے کہ نفس ایمان میں جملہ اہل ایمان خواص ہوں یا عوام مساوی ہیں، اصل ایمان میں زیادتی اور کمی نہیں ہو سکتی، ہاں ثمرات ایمان یعنی اعمال میں زیادتی کمی کا ہونا بدیہی الثبوت ہے۔ اس سے حضرت سائل یعنی تہجد لاہوری بطفیل ظاہر پرستی یہ سمجھ بیٹھے کہ ایمان عامہ مومنین و انبیاء علیہم السلام و مسلمانہ

مِنْ غُلِّ الْوُجُوهِ مَسَاوِي فِي الرُّتَبَةِ هِيَ، اور اس بنا پر جملہ خفیانہ ہندوستان وغیرہ سے بواسطہ اشبک اس قول امام کی دلیل طلب فرمائی تھی۔

ہم نے اوپر کا ملہ میں حضرت سائل لاہوری کے جواب میں یہ عرض کیا تھا کہ تساوی ایمان عوام و خواص کے اگر آپ یہ معنی سمجھیں کہ شدت و ضعف و قوت میں بھی ایمان جملہ مومنین مساوی ہے، تو آپ ہی فرمائیں کہ یہ کیوں کہتا ہے؟ اور حضرت امام نے یہ کہاں فرمایا ہے؟
— اور اگر تساوی ایمان کا یہ مطلب ہے کہ جن باتوں پر انبیاء اور ملائکہ کا ایمان ہونا ضرور ہے، انہیں باتوں پر عوام کو بھی ایمان لانا لازم ہے، اور اس باب میں عوام بھی انہیں کے قدم قدم ہیں، تو اس مضمون کی راستی میں کس کو کلام ہے؟ اور آپ کے سوا اس کا منکر ہی کون ہے؟ اور اس مضمون کے خلاف پر کون سی نص صریح قطعی الدلالتہ — جو آپ کے شرائط مطلوبہ سے ہیں۔ — وال ہے؟

اب اس کے جواب میں فخر مجتہدین رکن جناب صاحب مصباح کی تردید کا خلاصہ مولوی محمد احسن صاحب فرماتے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ

”ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو قول امام اِيْمَانُ اَهْلُ السَّمَاءِ وَالْاَرْضِ لَا يَزِيدُ وَلَا يَنْقُصُ، وَالْمُؤْمِنُونَ مُكْسَاوُونَ فِي الْاِيْمَانِ وَالتَّوْحِيدِ کو منی ظاہری پر محمول کرتے ہیں، اور شہادت ملائی قاری وَقَالَ بَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ كَالْقَاضِي عَضُدِ الدِّينِ: لَا تُسْتَبَدُّ اَنَّ حَقِيْقَةَ التَّصَدِيقِ لَا تَنْقُصُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانِ، بَلْ تَتَفَاوَتْ قُوَّةٌ وَضَعْفًا لِلْقَطْعِ بِاَنَّ تَصَدِيقَ اَحَادٍ اَلْاَمَّةِ لَيْسَ كَتَصَدِيقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلِذَا قَالَ اِبْرَاهِيْمُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ”وَلَكِنْ لِيُطْمَئِنُّ قَلْبِي“ انتہی، جن

لے ہر طرح سے مرتبہ میں برابر ۱۲ لے شدت: سخت اور مضبوط ہونا، ضعف: کمزور ہونا، قوت: قوی ہونا ۱۱ لے راستی: سچائی ۱۲ لے آسمان اور زمین والوں کا ایمان کم و بیش نہیں ہوتا، اور سب مومنین ایمان و توحید میں مساوی ہیں (الفقہ الاکبر ص ۱۳) ۱۳ لے قاضی عضد الدین جیسے بعض محققین نے فرمایا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حقیقت تصدیق زیادتی اور نقصان کو قبول نہیں کرتی، بلکہ قوت و ضعف میں تفاوت ہوتی رہتی ہے، کیونکہ یہ یقینی بات ہے کہ افراد امت کی تصدیق، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کی طرح نہیں ہے، اسی نے حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا تھا وَلَكِنْ لِيُطْمَئِنُّ قَلْبِي (تاکہ میرا قلب مطمئن ہو جائے) (شرح الفقہ الاکبر لعلی القاری ص ۱۳) ۱۴

لوگوں سے یہ محققین مطالبہ دلیل کرتے ہیں، انھیں سے ہمارا مطالبہ ہے، پس ساقط ہوا یہ قول مولف کا: ”تو آپ ہی فرمائیے یہ کون کہتا ہے؟“

من لپچہ می سراکیم وطنبورہ من چہ می سراکیم | **اقول:** جناب مجتہد صاحب! خدا کے فضل سے حضرت سائل یعنی مجتہد ابوسعید صاحب

لاہوری ابھی تک زینت بخش پنجاب و فخر افزائے اہل اجتہاد ہیں، اس بارے میں ہر تہجد بادا بہم ان کو ہی حکم قرار دیتے ہیں، آپ کو چاہئے کہ بطور خود ان سے یہ امر دریافت فرمائیں کہ حضرت آپ کے سوالات مندرجہ اشتہار کے مخاطب جمہور خفیہ ہیں اور منشأ اعتراض جناب، مذہب امام ہے، یا مذہب امام اور عام خفیہ کو کچھ فرق بعض ان اشخاص کی رائے پر جنہوں نے خلاف مذہب جمہور خفیہ کہا ہے آپ کو اعتراض فرمانظر ہے؟ دیکھئے! وہ کیا فرماتے ہیں؟ ہم کو امید کامل ہے کہ ان شاء اللہ وہ بھی اس آپ کی تخصیص بے محل کی تغلیط کریں گے۔

اور اگر ان سے استفسار کرنا خلاف مصلحت یا موجب دقت ہو تو سائل کی عبارت اشتہار اور نیز تقریر سوال ہی کو ملاحظہ فرمائیے کہ کیا مفہوم ہوتا ہے؟ بشرط فہم والی صاف اس آپ کی تخصیص کے برخلاف صاف تعمیم ظاہر ہوتی ہے، دیکھئے! اشتہار سے ظاہر ہے کہ مجتہد ابوسعید مجتہد خفیہ پنجاب و ہندوستان سے دربارہ سوالات عشرہ معلومہ طلب ثبوت فرماتے ہیں، اور وعدہ انعام کرتے ہیں، اور رسائل مندرجہ اشتہار کی وجہ سے اشتہارات متعدد میں جملہ خفیہان سلفہ و خلفہ کو مؤثر و مطمئن بناتے ہیں، پھر تماشائے کہ مجتہد بے بدل مولوی محمد احسن صاحب سائل کی عبارت سے قطع نظر فرما کر محض او دعائے باطل کے ذریعہ سے ان کے سوال و اعتراض کی تخصیص کرتے ہیں، اور ان کے مقصود اصلی یعنی جملہ خفیہ کو ملامت و مطعون کرنے کو رائیگاں و برباد کئے دیتے ہیں۔

اجی! حضرت مجتہد لاہوری حضرت ابوسعید صاحب نے تو مدت العمر کی سعی و جہاں فشانہ سے

۱۔ میں کیا گارہا ہوں اور میرا وطنبورہ کیا گارہا ہے؟ یعنی سائل محمد حسین صاحب کا سوال کچھ ہے، اولان کے حمایتی محمد احسن صاحب کا بیان کچھ ہے ۱۲ ۳۔ پنجاب کو زینت بخشنے والے، اور مجتہدین کی عزت بڑھانے والے ۱۱ ۳۔ جو کچھ ہونا ہو گا ہوگا، یعنی وہ فیصلہ خواہ ہمارے خلاف کریں یا موافق، ہم ان کو ہی حکم بناتے ہیں ۱۲ ۳۔ دقت: پریشانی ۱۱ ۳۔ مؤثر و مطمئن: وہ شخص جس پر اعتراض کیا جائے ۱۲ ۳۔ ملام: وہ شخص جس پر ملامت کی گئی ہو، مطعون: وہ شخص جس پر اعتراض کیا گیا ہو ۱۳

یہ دس سوال اپنے خیال میں ایسے نکالے تھے کہ جن کی وجہ سے وہ سب خفیوں کو مؤثر و اعتراضات لاجواب و اشکالات غیر منحل و معاب تصور فرماتے ہیں، پھر تماشا ہے کہ آپ بہ لباس دوستی و دعوتے تائید، ان کے کلام کی ایسی تاویل کرتے ہیں، کہ الفاظ سائل کے صریح مخالف اور مدعاے سائل کے بالکل مُباین کیا عجب ہے کہ مجتہد لاہوری تو آپ کی اس تاویل و تفسیر کے مقابلہ میں ہی شعر فرماتے ۛ

من از بیگانگان ہرگز نہ نالم کہ با من ہرچہ کرداں آشنا کرد

جائے حیرت ہے کہ آپ اتنا بھی نہ سمجھے کہ آرزو مندان معارضتہ ائمہ مجتہدین و تشنہ کامان مطاعن سلف صالحین کو فقط حضرات مجتہدین کے اتباع میں سے کسی ایک و معتبر غیر معتبر اعتراض کرنے سے کیا خاک تسکین ہو سکتی ہے! بقول شخصے ۛ

مشفق من کوئی بجھتی ہے بھلا اس سے پیاس!؟

تا وقتیکہ ائمہ مجتہدین و علمائے معتبرین کو مطعون و ملام نہ ٹھیرائیں حصول مطلوب کی کوئی صورت نہیں، اور بدو ان اس کے مجتہدین زمانہ حال اپنی سعی و جانفشانی کو رائیگاں تصور فرماتے ہیں۔ یہ عبارات اشتہار کی کیفیت تھی، اب تقریر سوال کو ملاحظہ فرمائیے، اس کا حاصل قطعیہ ہے کہ ”سائل لاہوری جملہ خفیہ سے تساوی ایمان عوام مسلمین و حضرت انبیاء و جبریل علیہ السلام کی دلیل طلب فرماتے ہیں“ اور حضرت امام و جمہور خفیہ کا یہی مذہب ہے، چنانچہ آپ بھی اس امر کو نقل فرما چکے ہیں، سو اس سوال سے بھی صاف ظاہر ہے کہ حضرت سائل کو مذہب امام و جمہور خفیہ کے قول پر اعتراض کرنا مقصود ہے، اور مجتہد محمد احسن صاحب کی تخصیص محض خیالی پلاؤ ہے اور آپ نے تو یہ غضب کیا کہ بجائے اس کے کہ حضرت سائل کے سوال کی تائید کرتے کھلم کھلا محققین خفیہ کے مؤید بن بیٹھے، اور محققین خفیہ کے موافق ہو کر جن لوگوں سے وہ مطالبہ دلیل فرماتے تھے آپ بھی مطالبہ کرنے لگے، بشرط انصاف اب تو ہم کو اس بارے میں کسی جواب کی بھی ضرورت نہیں معلوم ہوتی، ان شاء اللہ حضرت سائل کو ”وانا دشمن کے نادان دوست سے بہتر ہونے“ کا اب عین یقین ہو جائے گا، اور دروز بان یہ ہو گا ۛ

- ۱۵ غیر منحل: حل نہ ہونے والے، معاب: سخت دشوار ۱۲ ۛ مُباین: متضاد، مخالف ۱۲
- ۱۵ مجھے غیروں سے کوئی شکایت نہیں ۛ میں اپنوں ہی کا ستایا ہوا ہوں (دلو ان حافظ ص ۱۵، سب رنگ)
- ۱۵ معاب: عیوب، مطاعن: اعتراضات ۱۲ ۛ عین یقین: یگانہ، جیسے کسی چیز کو اپنی آنکھ سے دیکھ کر یقین کرنا ۱۲

کس سے محدودی قسمت کی شکایت کیجئے؟ دوست سمجھتے تھے جسے جان کا دشمن نکلا !
 بالجمہ عبارت اشتہار و تقریر سوال، و مطلوب سائل، سب اس امر پر ادال ہیں کہ سائل
 کو قول امام و جمہور خفیہ پر طعن کرنا منظور ہے، مگر مجتہد محمد احسن صاحب حمایت سائل کے جوش
 میں تقریر سوال کی ایسی تفصیص فرماتے ہیں کہ بشرط تسلیم نہ مقصود سائل کے مطابق نہ عبارت اشتہار
 و سوال کے موافق، درغیر بدتر از گناہ، اسی کا نام ہے، فَتَا بَرَدُ لَا تَكُنْ مِنَ الْغَافِلِينَ، پھر
 اس سلیقہ معانی فہمی پر ہمارے مجتہد صاحب دعویٰ قرآن فہمی و حدیث دانی فرماتے ہیں !
 جناب مجتہد صاحب اخیر یہ تقریر تو اس بنا پر تھی کہ آپ کی تفصیص کو ہم تسلیم کر لیں، یعنی آپ
 نے جو شروع دفعہ کلام امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ، و عبارت شرح فقہ اکبر کو نقل فرما کر یہ دعویٰ کیا
 ہے کہ درجن لوگوں نے قول امام کو معنی ظاہری پر حمل کیا ہے، اور جن لوگوں سے تحقیق خفیہ
 مطالبہ دلیل کرتے ہیں خاص انہی لوگوں سے ہمارا مطالبہ ہے۔ سو اس تفصیص
 کو جو کہ آپ نے عبارت مذکورہ سے ثابت کیا ہے بحجہ اگر تسلیم کر لیا جائے، تو جب بھی مخالف
 عبارت اشتہار، و تقریر سوال و مطلوب سائل ہے۔ کما مَرَّةً اور اگر نظر فہم و انصاف سے
 دیکھا جائے تو عبارت منقولہ جناب سے تفصیص مطلوبہ جناب کا ثابت کرنا ہی غلط معلوم ہوتا ہے،
 آپ نے فقط قول امام کو نقل کر کے یہ کہہ دیا کہ ہمارا مطالبہ ان لوگوں سے ہے جو قول امام کو معنی
 ظاہری پر حمل کرتے ہیں، نہ تو آپ نے یہ تصریح کی کہ معنی ظاہری قول امام کے کیا ہیں؟ اور نہ
 آپ نے کسی دلیل سے یہ ثابت کیا کہ وہ معنی خفیہ میں سے کس نے لئے ہیں؟ محض ایک دعویٰ
 اجمالی بے اصل کر کے چلتے ہوئے !

امام اعظم کے قول کا صحیح مطلب | نیز اب ہماری ہی کچھ عرض سن لیجئے، جناب من!

قول امام کے ایک ہی معنی ہیں، جن کی نظر کلام امام
 پر ہے ان کے نزدیک دوسرے معنی ہی نہیں، ہاں آپ جیسے ذکی فقط ایک جملہ کو دیکھ کر اور
 جمع اقوال امام سے قطع نظر کر کے جو چاہیں معنی تصنیف کر لیں، سو ایسوں کو آپ جو چاہئے فرمائیے
 ہم کو بھی بُرا نہیں معلوم ہوتا، ہمارا مدعا حضرت امام اور ان علماء کی طرف سے جواب دینا ہے
 کہ جن علماء نے کلام امام کے معنی واقعی سمجھے ہیں، سوان علماء کے نزدیک حضرت امام کے ارشاد

کے ہیں ایک ہی معنی ہیں، بشرطیکہ اس باب میں جو امام کے اقوال ہیں اُن پر نظر ہو، ایمان و بندہ نہ کیا جائے، اول تو یہ کہ امام (صاحب) کا ارشاد ہے:

إِيمَانٌ هُوَ الْإِقْرَارُ وَالْمَعْلُومَةُ (ایمان عقار اور تصدیق کا نام ہے)

اور دوسری جگہ ارشاد ہے:

الْعَدْلُ تَحْتَ الْإِيمَانِ وَالْإِيمَانُ تَحْتَ الْعَدْلِ (عدل ایمان سے جواسے، اور ایمان عدل سے نکلتا ہے)

جس کا قصہ یہ ہے کہ اصل حقیقت ایمان تصدیق ہے، اور اعمالی معاملہ محض ایمان یعنی تصدیق اور اقرار سے خارج ہیں، اس کے بعد فرماتے ہیں:

الْعُلُومَتُونَ مُشْكَوُونَ فِي الْإِيمَانِ وَالْتَوَجُّهَاتُ (تخصیص ایمان اور توجہی برابری، اور اعمالی

مُشْكَلَةٌ لِمَنْ فِي الْإِيمَانِ (اعتقاد اور بحث) کہ وہ بیش)

جس کا مطلب یہ ہے کہ اگر اہل ایمان، ایمان میں مساوی اور اعمال میں متماثل ہیں تو متماثل ہی کم ضروری

ہوئی رہا یہ امر کہ جن آیات سے زیادتی ایمان معلوم ہوئی

ہوتی ہے، امام کے نزدیک وہاں زیادتی ایمان کے

کیا معنی ہیں؟ سو اس کی تفصیل خود حضرت امام سے یہ منقول ہے:

إِيمَانٌ كَانُوا أَكْثَرُ فِي الْإِيمَانِ فَهِيَ بِلَا فَوْضٍ (وہ لوگ پہلے کہ حد پر ایمان لے آئے ہیں فوض کے

بَعْدُ فَوْضٍ، وَكَانُوا أَكْثَرُ فِي الْإِيمَانِ فَهِيَ بِلَا فَوْضٍ (بعد گئے نازل ہوئے تھے، اور وہ ہر فرضی ایمان

خاتمی ہو چکے تھے کہ زیادتی ہوئی تو ما کے فرض سے بھی پر ایمان لاکر ہو رہی ہے)

بِحَبِّهِ الْإِيمَانُ (الافتادہ اکبر ص ۳۳)

اور یہی معنی فرمودہ امام بعینہ حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے صاحب

حقائق وغیرہ نے نقل کئے ہیں:

قَالَ بَيْنَ عَيْنِي رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ رَأَى لَوْ أَنَّ

عَيْنِي رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ رَأَى لَوْ أَنَّ عَيْنِي رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ رَأَى لَوْ أَنَّ

عَيْنِي رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ رَأَى لَوْ أَنَّ عَيْنِي رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ رَأَى لَوْ أَنَّ

عَيْنِي رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ رَأَى لَوْ أَنَّ عَيْنِي رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ رَأَى لَوْ أَنَّ

عَيْنِي رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ رَأَى لَوْ أَنَّ عَيْنِي رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ رَأَى لَوْ أَنَّ

ہیں، اور اگر آپ سے یہ امر ثابت نہ ہو سکے تو اپنی اس زیادہ گوئی سے باز آئیے، اور کچھ تو شرابیہ مگر آپ سے تو امید انصاف و فہم رکھنی محض امر خیالی ہے۔

اہل حق میں نزاع لفظی ہے | ہاں! بہ نظر بعض وجوہ یوں مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مسئلہ مذکور کی کسی قدر تحقیق اس موقع پر عرض کی جائے، شاید بشیرو فہم وانصاف کسی کو مفید ہو۔

جانتا چاہیے کہ ایمان کے زائد و ناقص ہونے میں اختلاف مشہور ہے، کوئی زیادتی و نقصان کا مثبت ہے، اور کوئی مساوات کا مقرر، اور علمائے اہل سنت و جماعت ——— کہ اللہ سوادہم ——— کے اقوال مختلف اس باب میں منقول ہیں، سو بعض حضرات تو اس اختلاف کو اختلاف حقیقی اور نزاع حقیقی سمجھے بیٹھے ہیں، مگر علمائے محققین کے نزدیک محض اختلاف لفظی اور نزاع غیر حقیقی ہے، البتہ مابین خوارج اور اہل سنت نزاع حقیقی ہے، اور توکل ثانی ہی حق ہے، کما سچائی، سو اہل فہم تو اتنی ہی بات سے سمجھ گئے ہوں گے کہ اختلافات لفظی میں زبان رازی کرنا، اور جانب مقابل کو ملام و مطعون ٹھہرانا، اور بوجہ انعام اشتہارات کا مستہر کرنا، اور تنبیہ بھی متنبہ نہ ہونا داحقائق و تعصب دینا ہے۔

اور مسئلہ مذکورہ میں نزاع لفظی کا ثبوت اور اس کی حقیقت بحمد اللہ بشہادت عقل و اقوال علماء و دلوں طرح سے ظاہر ہے، کیونکہ جو حضرات ایمان میں زیادت و نقصان کو تسلیم کرتے ہیں، ان کا تو یہ مطلب ہے کہ ایمان کامل و تمام یعنی نفس ایمان مع التوابع و الفروع میں نقصان و زیادت ہوتا ہے، اور جو منکر ہیں وہ باعتبار مجرد نفس ایمان کے انکار فرماتے ہیں، اور یہ سب کے نزدیک سلم ہے کہ کمال و تمام ایمان بوجہ اعمال صالحہ ہوتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ نفس ایمان یعنی تصدیق میں تو زیادتی کمی نہیں ہو سکتی، ہاں مہتمات و مہکلات ایمان یعنی اعمال، کے اندر بے شک زیادت و نقصان کی گنجائش ہے۔ ——— سو عند الحقیقہ زیادت و نقصان کا

لے زیادہ فرمائیں اللہ تعالیٰ ان کی جماعت کو ۱۲ لے یعنی محققین کی رائے ہی حق ہے ۱۲ لے نزاع لفظی اس کو کہتے ہیں کہ محکوم علیہ فریقین کا جھاجھا ہو، مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ زید کا بیٹا بڑا عالم ہے، دوسرا شخص کہتا ہے کہ نہیں وہ تو بالکل جاہل ہے، بہت دیر کے بعد معلوم ہوا کہ زید کے دوست ہیں، ایک عالم اور دوسرا جاہل پس دونوں شخص سچ کہتے ہیں، اور یہ نزاع لفظی اور غیر حقیقی ہے ۱۲ لے مہتمات و مہکلات: پورا کرنے والے مہکلات: کامل کرنے والے ۱۲

باعتبار نفس ایمان انکار کرنا تو ایسا بدیہی ہے، کہ ان اشارات اللہ کوئی بے وقوف بھی اس کا منکر نہ ہوگا، ہاں ہشاید بعض ظاہر پرست دوسری شق کا انکار کریں، اور یہ فرمائیں کہ زیادتی نقصان اصل ایمان ہی میں ہوتی ہے، ایمان کامل کی قید لگانی بے دلیل ہے، سوان کی تنبیہ کے لئے اس قدر کافی ہے کہ اگر نفس ایمان میں اعمال صالحہ کو داخل مان کر ثبوت زیادت و نقصان آپ کے ارشاد کے موافق اصل ایمان میں تسلیم کیا جائے، تو فرمائیے کہ مذہب محمدین رحمہم اللہ تعالیٰ اور مذہب خوارج میں کیا فرق رہ گیا؟ یہ مشرب تو خوارج کا ہے کہ اعمال صالحہ نفس ایمان میں اسی طرح داخل ہیں جیسے تصدیق و اقرار، علاوہ ازیں آیات و احادیث و اجماع امت کا کیا جواب ہوگا جن سے محض تصدیق و اقرار سے ثبوت حصول ایمان ہوتا ہے؟

باجملہ ہمارے مجتہد صاحب یا تو نزار مذکور کو نزار لفظی فرمائیں گے، کینا کینکا، سو اس صورت میں تو یہ سب غوغا و سعی حضرت سائل لاہوری بروئے انصاف صدائے بے معنی ہو جائے گی، اور اگر بیاس تائید سائل لاہوری اس نزار کو نزار حقیقی کہلائے گا، تو چشم مارو روشن دل ماشاء! مگر اس وقت تارکان اعمال کو مثل خوارج کے خارج از ایمان کہنا پڑے گا، اور مثل خوارج کے نفوس طعنیہ و اجماع قطعی کا انکار کرنا ہوگا، بشرط فہم بجز اس کے اور کوئی صورت نہیں ہو سکتی کہ اعمال صالحہ کو مجرد ایمان سے خارج و زائد مان کر مرتبہ کمال میں داخل کیا جائے، وهو المطلوب!

باقی رہے اقوال سلف صالحین، سوان سے بھی بعینہ مدعائے عروضہ اختر ثابیت ہے، اور نزار مذکور کا نزار لفظی ہونا مسلم۔

① امام رازی کا حوالہ | دیکھئے اُتالی قاری اسی نزار کے حق میں فرماتے ہیں:

وَلِذَاذْهَبَ الْإِيمَانُ الرَّازِي وَكَثِيرٌ مِنَ الْمُتَكَلِّمِينَ
إِلَى أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ لَفْظِيٌّ (شرح الفقہ الاکبر ص ۱۸۱)

② شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ | اور حضرت شاہ ولی اللہ صاحب حجۃ اللہ البالغہ میں ضمن تقسیم ایمان میں فرماتے ہیں:

وَتَانِيَهُمَا: الْإِيمَانُ الَّذِي يَكُونُ دُونَ عَلَيْهِ
أَحْكَامُ الْآخِرَةِ مِنَ النِّجَاحِ وَالْفَوْزِ بِالْكَرْبَةِ،
وَهُوَ مُتَنَاوِلٌ لِكُلِّ اعْتِقَادٍ حَقٍّ وَعَمَلٍ
مَرْضِيٍّ وَمَكْرَهٍ فَاضِلَةٍ، وَهُوَ زَيْنٌ وَيَقْصُصُ

(اور دوسری قسم: وہ ایمان ہے جس پر احکام آخرت یعنی نجات اور بلند مراتب وغیرہ کا مدار ہے، اور ایمان کی قسم شامل ہے ہر سچے عقیدے و پسندیدہ عمل اور فضل خصلت کو، اور وہ گستاخ رہتا ہے۔)

— انتہی موضع الحاجة (حجۃ اللہ بالذی ۱۳) بقدر ضرورت عبارت پوری ہوئی)
اور قسم اول ایمان جس میں اعمال صالحہ داخل نہیں، اس میں کمی و زیادتی کا ثبوت نہیں فرماتے۔
علیٰ هذا القیاس حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اپنی تفسیر میں اثنائے تقسیم و تفصیل ایمان میں ارشاد

(۳) شاہ عبدالعزیز صاحب کا حوالہ

کرتے ہیں:

و کسانے کہ نفی زیادت و نقصان کردہ اند،
مراد ایشان مرتبہ اول است از وجود ذہنی
ایمان، پس نزاع و خلاف نیست، انتہی
(تفسیر عزیزی سورہ بقرہ ص ۵۸)

اب اہل النصف انصاف فرمائیں کہ مطلب احقر یعنی نزاع مذکور کا نزاع لفظی ہونا کلام
علمائے محققین سے کس صراحت کے ساتھ ثابت ہے، علاوہ ازیں اور اکثر علمائے محققین نے
نزاع لفظی ہونے کی تصریح فرمائی ہے۔

(۴) نواب صاحب بھوپالی کا حوالہ

جناب مجتہد صاحب! اور عجوبہ یہ سنئے! اس وقت حسن
اتفاق سے دو رسالے موقفہ نواب صاحب
مأمن و ماؤائے اہل کمال، امیر المؤمنین مجتہدین زمانہ حال، نواب صدیقی حسن خاں صاحب
بہادر کے ہمارے پاس آئے، بنظر سرسری جو ان کو دیکھا تو مدعاے احقر کے موید
اور اقوال محققین کے مطابق پایا، اس لئے آپ کے اطمینان و مزید تسکین کے خیال سے عرض
کئے دیتا ہوں، رسالہ موسومہ بہ ”بُغیۃ الراؤد فی شرح العقائد“ میں تو نواب صاحب
اسی نزاع کے بارے میں فرماتے ہیں:

ونزد اہل تحقیق این نزاع لفظیست، وہ
قال علی القاری، والیہ مال الشاہ ولی اللہ
المحدث الدہلوی انتہی بالغافلہ
(محققین کے نزدیک یہ نزاع لفظی ہے، اور اسی کے
قائل ہیں ملا علی قاری، اور اسی کی طرف مائل ہیں
شاہ ولی اللہ محدث دہلوی) نواب صاحب

لے مأمن: پناہ گاہ، — ماؤی: جائے پناہ ۱۲ ۱۳ بُغیۃ الراؤد: عقائد نسفیہ (صرف تن) کی نواب
صاحب کی فارسی شرح ہے صفحات ۱۲۰ ہیں، مطبع صدیقی بھوپال میں ۱۳۸۰ھ میں طبع ہوئی ہے ۱۲

(۷۲)

کی بعینہ عبارت پوری ہوئی)

اور رسالہ دوم میں ”بانتقاد الترجیح فی شرح الاعتقاد الصحیح“ کے اخیر میں لکھتے ہیں:

وَالْزَّاعُ عِنْدَ التَّحْقِيقِ لِقَوْلِهِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
فِي الْخَفِيَّةِ لَا يَمْنَعُونَ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ
بِاعتبار جهات هي غير نفس ذات التصديق،
بل يتفاوتون في تفاوت المؤمنين عند الخفية
وَمَنْ وَأَقْفَمُ، لاسبب ذات التصديق، انتهى
(۷۳ در مسائل ملحقات من)

الحمد لله! اس اختلاف کا نزاع لفظی ہونا دلیل عقل و شہادت اقوال جمہور محققین سے خوب واضح ہو گیا۔ وهو المذكي!

اب کوئی سائل لاہوری اور مجتہد امروسی سے دریافت کرے کہ جس
جہالت یا تعصب مسئلہ میں نزاع محض لفظی ہو، اور حقیقت میں سب کا اتفاق ہو، اس کی
بنابر اس قدر شور و شغب مچانا، اور بذریعہ اشتہارات و رسائل صد لکھیں ہل ٹھن مٹا رہا؟
بلکہ کرنا، اور بلا تدریس صلیحین کو کلام و مطعون ٹھیرانا، جہالت اور تعصب کے سوا اور کیا کہا
جائے؟ فَعَوْدُ بِاللَّهِ مِنْ سُوءِ الْفَهْمِ!

بالجملہ یہ امر تو خوب واضح ہو گیا کہ قائلین زیادت و نقصان و عدم قائلین میں باہم نزاع
لفظی ہے، اور منشأ ہر امر کا جہاں ہے، یعنی ثبوت زیادتی و کمی اور جہت سے ہے، اور عدم زیادت
و نقصان اور اعتبار سے ہے۔

دونوں قولوں کا منشأ باقی رہا یہ امر کہ وہ دونوں امر کیا ہیں؟ اور منشأ ہر دو قول کا کیا
ہے؟ سوا دل عرض کر چکا ہوں کہ ایک قول کا منشأ مجرد نفس الایمان
ہے، اور قول ثانی کا منشأ ایمان کامل یعنی تصدیق مع الاعمال ہے، کما هو ظاہر۔

لے انتقاد الخ: حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمہ اللہ کے ایک رسالہ کی نو اب صاحب کی شرح ہے صفحات ۷۶،
سازتوسط ہے ۱۲ شمارہ شرح مسایرہ ۳ مطبوعہ مصر بحث ہد یقبل الایمان الزیادۃ والنقصان ۱۳
تھے کوئی مقابلہ کرنے والا ۱۴ تھے ہم بد فہمی سے اللہ کی پناہ چاہتے ہیں ۱۵

— اور اگر کسی صاحب کو اس امر کا تسلیم کرنا اس وجہ سے دشوار ہو کہ اس کا قائل یہ احقر ہے تو ان کے اطمینان کے لئے ایک دوسرے معترض کئے دیتا ہوں، جس کے ملاحظہ کے بعد یہ امر بھی محقق ہو جائے، اور گنجائش انکار کسی کو باقی نہ رہے۔

① شاہ صاحب کا حوالہ | اول تو حضرت شاہ ولی اللہ صاحب ہی کا قول ملاحظہ فرمائیے، جو ان نقل ہو چکا ہے: وَثَابَتَاهُمَا: الْإِيمَانُ الَّذِي

يَكُونُ عَلَيْهِ أَحْكَامُ الْآخِرَةِ مِنَ النَّجَاةِ وَالْفَوْزِ بِالْدرجات، وهو مقتضى لكل اعتقادٍ حَقٍّ وَعَمَلٍ مُرْفُوعٍ، دیکھئے! قسم اول ایمان کی جو شاہ صاحب نے بیان فرمائی ہے، یعنی جس کی وجہ سے آدمی کفر سے نجات پا جائے، جس کو ایمان مجرب اور نفس ایمان کہنا چاہئے، اس میں تو ثبوت زیادت و نقصان کے قائل نہیں ہیں، ہاں! قسم ثانی جس میں اعمالِ مرئیہ بھی شامل ہیں یعنی ایمانِ کامل اس میں البتہ ثبوت زیادت و نقصان کے قائل ہیں۔ وهو المطلوب!

② امام غزالی کا حوالہ | اور دیکھئے! حضرت امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ "احیاء العلوم" میں تقریر طویل کے بعد فرماتے ہیں:

فَإِنْ قُلْتَ: قَدَامَالِ الْإِحْتِيَازُ إِلَى أَنَّ الْإِيمَانَ حَاصِلٌ دُونَ الْعَمَلِ، وَقَدْ أَشْهَرُ عَنِ السَّلَفِ قَوْلُهُمُ الْإِيمَانُ: عَقْدٌ وَقَوْلُ وَكَمَلٌ، فَمَا مَعْنَاهُ؟ قُلْنَا: لَا يَبْعَدُ أَنْ يُعَدَّ الْعَمَلُ مِنَ الْإِيمَانِ، لِأَنَّهُ مُكَمِّلٌ لَهُ وَمُقَوِّمٌ
إِلَى اخِرِ مَا قَالِ، (احیاء العلوم ص ۱۷۷)

اب غور فرمائیے! اول تو امام غزالی نے اس امر کو بیان کیا ہے کہ نفسِ ایمان میں اعمال داخل نہیں ہیں، بلکہ امرِ زائد اور تواجیح ہیں، اس کے بعد یہ اعتراض و جواب ذکر فرمایا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ اعمالِ صالحہ نفسِ ایمان پر زائد، اور ایمانِ کامل یعنی ایمان مع التواجیح واللواحق میں داخل ہیں۔ وهو المطلوب!

اور چند سطور کے بعد پھر فرماتے ہیں:

فَإِنْ قُلْتَ: فَقَدْ اتَّفَقَ السَّلَفُ عَلَى أَنَّ الْإِيمَانَ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ، يَزِيدُ بِالطَّاعَةِ وَيَنْقُصُ بِالْعَصِيَّةِ، فَإِذَا كَانَ التَّصَدِيقُ هُوَ الْإِيمَانُ، فَلَا يَصْصُرُ فِيهِ زِيَادَةٌ وَلَا نَقْصَانٌ؟

فَاقُولُ: السَّلَفُ هُمُ الشُّهُودُ الْعُدُولُ، وَمَا لِأَحَدٍ عَنْ قَوْلِهِمْ عُدُولٌ، فَمَا ذَكَرَهُ حَقٌّ
وَأَمَّا الشَّائِنُ فِي فَهْمِهِ، وَفِيهِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْعَمَلَ لَيْسَ مِنْ أَجْزَاءِ الْإِيمَانِ وَأَرْكَانِ وَجُودِهِ،
بَلْ هُوَ مَزِيدٌ عَلَيْهِ يَزِيدُ بِهِ، وَالْإِنْسَانُ مُوجُودٌ وَالنَّاقِصُ مُوجُودٌ، وَالشَّيْءُ لَا يَزِيدُ بِذَاتِهِ،
فَلَا يَجُوزُ أَنْ يَقَالَ: الْإِنْسَانُ يَزِيدُ بِرَأْسِهِ، بَلْ يَقَالُ: يَزِيدُ بِطَبْعِهِ وَسَمْعِهِ، وَلَا يَجُوزُ
أَنْ يَقَالَ: الصَّلَاةُ تَزِيدُ بِالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، بَلْ تَزِيدُ بِالْأَدَاءِ وَالسَّكَنِ، فَهَذَا اقْتِصَارٌ عَلَى
الْإِيمَانِ لَهُ وَجُودٌ، ثُمَّ بَعْدَ الْوُجُودِ يَخْتَلِفُ حَالُهُ بِالزِّيَادَةِ وَالنَّقْصَانِ، انْتَهَى، (إِيضًا الْعِلْمُ بِشَيْءٍ)
(ترجمہ: اگر آپ کہیں کہ سلف کا اس بات پر اتفاق ہے کہ ایمان طاعت سے بڑھتا ہے اور معصیت
سے گھٹتا ہے، پس اگر ایمان صرف تصدیق کا نام ہے تو اس میں زیادتی کی تصور نہیں ہو سکتی؟

تو میں یہ جواب دوں گا کہ سلف شاہِ عدل ہیں، ان کے قول سے سرتابی نہیں کی جاسکتی، ان کا ارشاد
بجائے صرف سمجھنے کا فرق ہے، سلف کے ارشاد ہی میں اس قول کی دلیل بھی ہے، کہ عمل ایمان کے اجزاء
میں سے، اور اس کے وجود کے ارکان میں سے نہیں ہے، بلکہ عمل ایمان سے ایک زائد چیز ہے جس سے ایمان
بڑھتا ہے، اور زائد بھی موجود ہوتا ہے، اور ناقص بھی موجود ہوتا ہے، اور کسی چیز کی ذات میں زیادتی نہیں
ہوتی، یہ نہیں کہا جاسکتا کہ انسان اپنے سر سے بڑھ گیا، بلکہ یہ کہا جاتا ہے کہ وہ اپنی ڈاڑھی سے بڑھ گیا،
اپنے مونٹاپے سے بڑھ گیا، اور یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ نماز کو رکوع سجدے سے بڑھ گئی، بلکہ آداب اور سن سے
زیادہ ہو کر گئی ہے، پس یہ اس بات کی صراحت ہے کہ ایمان کے لئے مستقل وجود ہے، پھر موجود ہونے
کے بعد کی بیش سے اس کی حالت مختلف ہوتی ہے)

حضرت امام غزالیؒ کے اس ارشاد سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ایمان فقط تصدیق قلبی کا
نام ہے، اور یہ بھی ثابت ہو گیا کہ بعض اشخاص کم فہمی کی وجہ سے اس قول کو اقوالِ سلف کے
مخالف سمجھتے ہیں، سلف کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اعمال جزیرہ دار کن ایمان ہیں، بلکہ ان کا مطلب
یہ ہے کہ بعد وجود ایمان اعمالِ صالحہ اس پر متفرع اور لاحق ہو جاتے ہیں، یعنی ایمانِ کامل بمعنی
مذکور میں اعمالِ داخل ہیں، اور ایمان کو اعمال کے ساتھ ایسی مناسبت ہے جیسی بیٹن یا فربہ
کو انسان کے ساتھ اور آداب و سن کو نفیس صلوٰۃ کے ساتھ ————— جس کا خلاصہ
یہ ہو کہ اعمالِ حسنہ توابع اور مُتِمَّاتِ ایمان ہیں، جزر ایمان ہرگز نہیں۔

اب ہمارے مجتہد صاحبِ خوابِ غفلت سے مُتَنَبِّہ ہو کر ملاحظہ فرمائیں کہ عرضِ احقر میں اور
ارشادِ امام میں کچھ فرق تو نہیں؟ انصاف و فہم سے دیکھئے تو ہمارا مطلب مع شئی زائد، کلامِ امام

سے واضح و ثابت ہے، اعمال کا مُتَبَتُّم و مُکْتَل ہونا تو ثابت ہو ا ہی تھا، ساتھ میں اس امر کی تصریح بھی ہو گئی کہ ایمان تصدیق قلبی کا نام ہے، اگرچہ یہ دونوں لازم مُلازم ہیں، مگر آپ کے لئے تصریح ضروری معلوم ہوتی ہے چنانچہ آگے چل کر آپ اس امر کا بھی انکار فرمائیں گے، سو تصریح مذکور ان شاء اللہ وہاں کام آجائے گی۔

اور سنئے! امام نووی نے جو شرح مسلم میں اس بحث میں شیخ امام ابو عمرو بن صلاح کا قول نقل کیا ہے، انیر قول میں یہ عبارت:

③ امام ابن صلاح کا حوالہ

ثُمَّ إِنَّ اسْمَ الْإِيْمَانِ يَتَنَاوَلُ مَا فَسَّرَ بِهِ الْإِسْلَامُ فِي هَذَا الْحَدِيثِ وَسَائِرِ الطَّاعَاتِ لَكُنْهَا ثَمَرَاتٌ لِلتَّصَدِيقِ الْبَاطِنِ الَّذِي هُوَ أَصْلُ الْإِيْمَانِ وَمُقَوِّيَاتٍ وَمُعَيِّنَاتٍ وَحَافِظَاتٍ لَهُ، انْتَهَى، (مسلم شریف مع شرح نووی ص ۱۳۹ مصری) اس کے لئے مُقَوِّی مُتَبَتُّم اور حافظ ہیں) (ایمان ان تمام چیزوں کو شامل ہے جن کو اس حدیث میں اسلام کی تفسیر میں ذکر کیا گیا ہے اور دیگر طاعات کو بھی شامل ہے، کیونکہ یہ طاعات تصدیق قلبی کے حواصل ایمان ہے — ثمرات ہیں، اور

دیکھئے! اس عبارت سے بھی اُمُرُنِی سَائِقِیْن صاف ظاہر ہیں، یعنی ایمان فقط تصدیق قلبی کا نام ہونا، اور اعمال صالحہ کا مُتَبَتُّم و حافظ و ثمرۃ ایمان ہونا، جزو ایمان نہ ہونا، و صواب المطلوب! علاوہ انہیں امام نووی رحمۃ اللہ علیہ نے قول قاضی عیاض کا جو شرح مسلم میں نقل فرمایا ہے، اس کا مطلب بھی بعینہ

④ قاضی عیاض کا حوالہ

یہی ہے۔ وہو هذا: (مَنْ وَجَدَ ثَمَّ فِي قَلْبِهِ مَثْقَالَ دِينَارٍ مِنْ خَيْرٍ، وَنَصْفَ مَثْقَالٍ مِنْ خَيْرٍ، وَمَثْقَالَ ذَرَّةٍ) قَالَ الْقَاضِي عِيَاضُ رَحِمَهُ اللَّهُ: قِيلَ مَعْنَى "الْخَيْرِ" هُنَا الْيَقِينُ، قَالَ: وَالصَّحِيحُ أَنْ مَعْنَاهُ شَيْءٌ زَائِدٌ عَلَى مُجَرَّدِ الْإِيْمَانِ، لِأَنَّ مُجَرَّدَ الْإِيْمَانِ الَّذِي هُوَ التَّصَدِيقُ لَا يَتَجَزَّأُ، وَأَمَّا هَذَا التَّجَزُّؤُ الشَّيْءُ زَائِدٌ عَلَيْهِ مِنْ عَمَلٍ صَالِحٍ، أَوْ ذِكْرِ خَيْرٍ، أَوْ عَمَلٍ مِنْ أَعْمَالِ الْقَلْبِ مِنْ شَفَقَةٍ عَلَى مُسْكِنٍ أَوْ خَوْفٍ مِنْ اللَّهِ تَعَالَى، أَوْ بَيِّنَةٍ صَادِقَةٍ، وَيَكُنْ عَلَيْهِ قَوْلُهُ فِي الرَّوَايَةِ الْآخَرَى — إِلَى أَخْرَافِهِ الطَّوِيلِ، (نووی شرح مسلم ص ۲۳ مصری)

(ترجمہ: تم جس کے دل میں ایک دینار کے بقدر خیر پاؤ، اور آدھے مثقال کے بقدر خیر پاؤ اور ذرہ)

لے یعنی اعمال کا مُتَبَتُّم ہونا، اور نفس تصدیق کا نام ایمان ہونا ۱۲

الاعمال، کما مَرَّ۔

بالجملہ ارشاد امام، و اقوال متفقین، و حضرات اہل حدیث رحمہم اللہ باہم متفق و متحد ہیں، یہ فقط مجتہدین زمانہ حال کی خوش فہمی و انصاف پرستی ہے، کہ اس کو اختلاف حقیقی ٹھہرا کر نمونہ شور و محشر کھڑا کر رکھا ہے۔ اب اس کے بعد بروئے انصاف ہم کو اور کسی امر کے عرض کرنے کی حاجت نہیں، کیونکہ جب اس بارے میں خفیہ کا شرب بعینہ مشرب محدثین و محققین وغیرہ ٹھہرا، تو اب بالفرض اگر یہ قول بظاہر کسی نص کے مخالف معلوم ہو، یا اور کوئی شبہ پیش آئے، تو اس کی جواب دہی سب کے ذمہ ہے، اس کے بعد و سہ خاص خفیہ پر اعتراض کرنا سخت بے انصافی ہے۔

ملا علی قاری کی عبارت سے خصم کا استدلال لیکن بیاس خاطر مجتہد صاحب، و بنظر مزید توضیح استحساناً ہم ان عذرات و دلائل کا بھی جواب عرض کئے دیتے ہیں کہ جو ہمارے مجتہد صاحب نے معافی و مطلب سے اعراض کر کے محض الفاظ ظاہری کی وجہ سے اس دفعہ میں بیان فرماتے ہیں۔ سو ایک دلیل تو ہمارے مجتہد صاحب کی وہی ہے جو بحوالہ ملا علی قاری پہلے گزر چکی ہے، و ہو ہذا:

قولہ: شرح عقائد نسفیہ، و شرح فقہ اکبر ملا علی خفی میں مذکور ہے: وقال بعض المحققين كالمقاضي عضد الدين: لا سَلَمَ أَنَّ حَقِيقَةَ التَّصْدِيقِ لَا تَقْبَلُ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ بِلِ تَفَاوُتِ قُوَّةٍ وَضَعْفٍ، لِقَطْعِ بَأَن تَصْدِيقَ أَحَادٍ الْأُمَّةَ لَيْسَ كَتَصْدِيقِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلِذَلِكَ قَالَ إِبْرَاهِيمُ: وَلَكِنْ لِيُظْمَنَ قَلْبِي. انہی پہلا جواب | سو اس دلیل کا اول جواب تو یہی ہے کہ حسب معروضہ بالا یہ محض تنازع لفظی ہے، اگر کچھ شبہ ہو تو شرح فقہ اکبر کو ملاحظہ فرمایئے، جہاں عبارت مذکورہ موجود ہے، اسی کے جواب میں ملا علی قاری فرماتے ہیں:

وَنُوقِشَ بِأَنَّ هَذَا مُسَلَّمٌ لَكِنْ لَطَائِلُ تَحْتَهُ، إِذَا التَّرَاْعُ اتَّهَمَوْهُ فِي تَفَاوُتِ الْإِيمَانِ بِحَسَبِ الْكُوْنِيَّةِ أَوْ الْفِلْكَةِ وَالْكَثْرَةِ، فَإِنَّ الزِّيَادَةَ وَالنَّقْصَانَ كَثِيرًا مَا تَسْتَعْمَلُ فِي الْأَعْدَادِ،

لے ”اہل حدیث“ سے مراد محدثین عظام ہیں، غیر مقید مراد نہیں ہیں ۱۲ لے شرح عقائد نسفی ص ۹۳، بحث: الایمان لایزید ولا ینقص ۱۲ لے اس عبارت کا ترجمہ اور حوالہ پہلے ص ۳ پر گذر چکا ہے ۱۲

وَمَا التَّفَاوُتُ فِي الْكَيْفِيَّةِ أَيْ الْقُوَّةِ وَالضَّعْفِ فَخَارُجٌ عَنْ مَحَلِّ التَّزَاوُعِ، وَلِذَا ذَهَبَ الْأَمَامُ
 "رَازِي وَكَثَرُ مَنْ الْمُتَكَلِّمِينَ إِلَى أَنَّ هَذَا الْخِلَافَ لَفُظِيٌّ، رَاجِعٌ إِلَى تَفْسِيرِ الْإِيمَانِ، فَإِنْ قُلْنَا
 هُوَ التَّصَدِيقُ فَلَا يَقْبَلُهَا، لِأَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ الْيَقِينُ، وَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ التَّفَاوُتَ، وَإِنْ قُلْنَا هُوَ
 "الْإِعْمَالُ" أَيْضًا فَيَقْبَلُهَا، فَهَذَا هُوَ التَّحْقِيقُ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يُعَوَّلَ عَلَيْهِ، أَنْتَهَى (شرح فقه اکبر ص ۱۳)
 ترجمہ: قاضی عضد الدین اپنی رحمہ اللہ کا قول (کہ ایک اسم کی تصدیق نبی کی تصدیق کے برابر نہیں ہو سکتی) یہ کہہ
 کر رد کیا ہے کہ تم تسلیم کرتے ہیں کہ برابری نہیں ہو سکتی، لیکن یہ بے فائدہ بات ہے، کیونکہ محل بحث یہ بات ہے
 کہ کِیسی تصدیق تھی؟ وکثرت کے اعتبار سے ایمان میں تفاوت ہوتا ہے یا نہیں؟ کیونکہ یہ زیادتی و کمی کا زیادہ تر
 استعمال اعداد (شمار) میں ہوتا ہے، (یعنی عام طور پر کثرت کا تفاوت ہی زیادتی و کمی کہلاتا ہے) یہ کیفیت کا
 تفاوت یعنی قوی ہونا اور ضعیف ہونا، تو وہ محل بحث ہی نہیں ہے، اور اسی وجہ سے امام رازی اور بہت سے
 متکلمین کا رجحان یہ ہے کہ یہ اختلاف نقلی ہے جس کا تعلق ایمان کی تعریف سے ہے، اگر ہم ایمان کی حقیقت
 تصدیق کو قرار دیں تو ایمان کی بیشی کو قبول نہیں کرتا، کیونکہ ایمان کے لئے ضروری چیز یقین ہے اور یقین میں
 تفاوت نہیں ہوتا، اور اگر ہم ایمان کی حقیقت میں اعمال کو بھی شامل کریں، تو ایمان کمی و بیشی کو قبول
 کرتا ہے، یہی حقیقی بات ہے جس پر اعتماد کرنا ضروری ہے)

سُخْنِ شَمَاسِ نَہ...! ہمارے مجتہد صاحب کے اس قسم کے اعتراضات سے یوں
 معلوم ہوتا ہے کہ اب تلک اصل مدعا یعنی منشأ اختلاف کیا

امر ہے؟ اور حضرت امام و جمہور خفیہ کا اس باب میں کیا مذہب ہے؟ جناب مجتہد صاحب کے
 فہم عالی میں نہیں آیا، ورنہ اس قسم کے دلائل، مذہب امام کے مقابل بیان نہ فرماتے، مگر
 شکل زیادہ یہ ہے کہ باوجودیکہ ہم نے ادلہ کاملہ میں متنبہ کر دیا پھر بھی متنبہ نہیں ہوتے۔

دیکھئے! حضرت امام و خفیہ اصل ایمان میں فقط زیادتی کمی کے منکر ہیں، یہ کس حقی نے
 کہا ہے کہ ایمان جملہ مومنین بحیج وجہ مساوی ہے؟ چنانچہ اسی تنبیہ کے لئے ادلہ میں یہ کہہ دیا
 تھا کہ "تساوی ایمان کے اگر معنی ہیں کہ شدت و ضعف و قوت میں برابر ہو تو آپ ہی فرمائیے
 یہ کون کہتا ہے؟" لفظ شدت و ضعف و قوت کی بالقصد اسی وجہ سے تصریح کی تھی کہ ہمارے
 مجتہد صاحب بے سوچے سمجھے اس قسم کے شبہات نہ پیش کرنے لگیں، مگر افسوس جناب مجتہد
 صاحب اپنی ذکاوت، یا ہماری غوثی قسمت سے اس پر بھی نہ سمجھے، اور اسی قسم کے اعتراضات
 کرنے کو موجود ہو گئے۔

مجتہد صاحب! خفیہ کا نفس ایمان میں فقط زیادتی کی کانکر ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ آپ بھی ان اشارات انکار نہیں کر سکتے، اور آپ کا اعتراض مذکور خفیہ پر جب قائم ہو سکتا ہے کہ خفیہ ایمان جملہ مومنین کو جمیع الوجوہ مساوی تسلیم کریں، اور جمیع وجوہ تفاوت کا ——— خواہ زیادت و نقصان ہو، خواہ قوت و ضعف وغیرہ ——— انکار کریں، مگر علمائے خفیہ میں سے آپ ہی فرماتے کہ شدت و ضعف و قوت کا فیما بین ایمان جملہ مومنین کون منکر ہے؟ حضرت امام نے بھی لَا یَزِيدُ وَلَا یَنْقُصُ ہی صراحت فرمایا ہے، لَا یَشْتَدُّ وَلَا یَضَعُفُ یَا لَکِ تَفَاوُتٌ وَبُجُودٌ مَا نہیں فرمایا، اور بعینہ ہی معنی علمائے خفیہ بیان فرماتے ہیں، چنانچہ عبارت لمّا علی قاری سے ظاہر ہے، سو جس حالت میں کہ جہوہ خفیہ تفاوت بحسب الشدّت والضعف کانکار ہی نہیں فرماتے تو قول قاضی عنّده سے بے چارے خفیہ کو کیوں دھمکایا جاتا ہے؟

دوسرا تحقیقی جواب | آپ نے بمقتضائے ظاہر پرستی فقط اس قدر دیکھ لیا کہ قول قاضی میں جملہ لَا کَسَلَمُ أَنَّ حَقِیقَةَ التَّصَدِیقِ لَا تَقْبَلُ الزَّیَادَةَ وَالنَّقْصَانَ موجود ہے، یہ نہ دیکھا کہ اس کے بعد بَلْ تَفَاوُتٌ قُوَّةً وَضَعْفًا بھی فرماتے ہیں۔

بالجملہ قاضی عنّده زیادت و نقصان بالمعنی المشہور کو ——— جو کہ مخصوص بقولہ کم ہے ——— تصدیق میں ثابت نہیں کرتے، ہاں! وہ زیادت و نقصان علی سبیل التوشیح شدت و ضعف کو بھی شامل مان لیا جائے، اس کا اثبات مقصود ہے چنانچہ جملہ بَلْ تَفَاوُتٌ قُوَّةً وَضَعْفًا اس مراد پر دلیل کافی ہے، ورنہ خود کلام قاضی ہی مُحْتَمَل ہو جاتا ہے، دعویٰ توثیوت زیادت و نقصان کا، اور ثابت کریں تفاوت بحسب شدت و ضعف! اور زیادت و نقصان بالمعنی الاعم تصدیق میں عند الحفیہ بھی مسلم ہے، دیکھئے! ملا علی قاری ہی فرماتے ہیں :

وهی تقبل الزیادة والنقصان باعتبار القوة (اور یقین کے درجوں میں قوت و ضعف کے والضعف فی مراتب الایقان، انتم ہی (شرح الفقہ الاکبر) اعتبار سے تصدیق کی میثی کو قبول کرتی ہے) اس لئے بعد غوروں معلوم ہوتا ہے کہ قاضی موصوف زیادت و نقصان عدم مسلمہ خفیہ کو ثابت نہیں فرماتے، ان کا مطلب یہ ہے کہ کوئی ناواقف باعتبار معنی مجازی زیادت

لے نہ زیادہ ہوتا ہے نہ کم ہوتا ہے ۱۲ لے نہ قوی ہوتا ہے نہ کمزور ۱۳ لے کسی طرح بھی تفاوت نہیں ہوتا ۱۴

ونقصان قول امام کے یہی معنی نہ سمجھ بیٹھے کہ عند الامام، ایمان مومنین بحسب الشدث والضعف
 جی مساوی ہے، یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ اس کو معارض مذہب خفیہ سمجھ کر اس کی بنا پر
 اعتراض کرتے ہو۔ اس جواب تحقیقی سے تو قول قاضی بھی ٹھیک ہو جاتا
 ہے، اور مذہب خفیہ پر بھی کچھ اعتراض نہیں ہو سکتا، بلکہ بشرط فہم تائید ہی مفہوم ہوتی ہے۔
 لیکن اگر کوئی صاحب بوجہ تعصب یا کم فہمی اس عرض احقر کو تسلیم نہ کریں، اور
 تیسرا جواب برخلاف تصریح مذکور ملاحظی، و دیگر محققین اس کو خواہ مخواہ تاراج حقیقی ہی
 فرمائیں، اور مذہب قاضی ہی ٹھہرائیں کہ ان کے نزدیک زیادت ونقصان بہ معنی حقیقی تصدیق
 میں ہوتی ہے، تو قطع نظر اس کے کہ اب خود قول قاضی ہی مختل ہو جاتا ہے، کما مَرَّ اور نیز
 خلاف عقل و اقوال علماء تصدیق میں جو کہ قولہ کیف سے ہے۔ کی و زیادتی
 مانی پڑتی ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ فقط قاضی عضد کے ارشاد سے خفیہ پر الزام نہیں
 ہو سکتا۔

غایت مانی الباب قاضی نے امر مسئلہ خفیہ کے مقابل لائسٹم کہہ دیا، مگر اس لائسٹم
 بے دلیل سے خفیہ کو الزام دینا سخت نا انصافی ہے، بالخصوص جب کہ جہور محدثین و فقہاء و متکلمین
 موافق مذہب خفیہ فرماتے ہوں، تو پھر تو ایک قاضی کے قول کو ان کے مقابل میں بیان کرنا بھی نازیبا
 ہے، اور یہ امر حسب ارشاد امام رازی و دیگر علماء محقق ہو چکا ہے کہ نفس تصدیق میں کمی زیادتی
 نہیں ہو سکتی، اگر شبہ ہو تو اقوال شاہ ولی اللہ صاحب و قاضی عیاض وغیرہ کو ملاحظہ فرمایا
 ہاں مزید تاکید کے لئے ایک عبارت علامہ نووی رحمہ کی اور نقل کئے دیتا ہوں، جو دربارہ مدعا
 احقر حکم صریحی ہے۔

رشوائع میں سے محققین متکلمین کہتے ہیں کہ نفس تصدیق
 نہ زیادہ ہوتی ہے نہ کم، اور شرعی ایمان کم و بیش ہوتا
 ہے اس کے ثمرات یعنی اعمال کی کمی بیشی کی وجہ سے
 ان حضرات نے یہ بھی فرمایا کہ اس توجہ سے تطبیق
 ہو جاتی ہے ان انصاف کے ظاہری معنی کے درمیان
 جن میں زیادتی کا تذکرہ آیا ہے، اور سلف کے اقوال کے
 درمیان، اور ایمان کے جو اصلی لغوی معنی ہیں ان کے

قال المحققون من اصحابنا المتکلمین:
 نفس التصدیق لا یزید ولا ینقص،
 والایمان الشرعی یزید و ینقص بزیادۃ
 ثمراتہ۔۔۔ وہی الاعمال۔۔۔ و
 نقصانہا، قالوا: وفی هذا توفیق بین ظواہر
 النصوص الّتی جاءت بالزیادۃ، و اقوال
 السلف و بین اصل وضعہ فی اللغۃ وما

علیہ المتکلمون ، انتہی
(نوی شرح مسلم ص ۱۴۸ مصری)
درمیان ، اور متکلمین نے ایمان کے جو معنی بیان
کئے ہیں ان کے درمیان

اور بعینہ ہی مضمون قاضی عیاض نے شفا میں بیان فرمایا ہے :

وهذا التجزئ مُمْتَنِعٌ عَلَى مَجَرَّدِ
التصديق ؛ لايصح فيه جُمْلَةٌ ،
وانما يَرْجَعُ الى ما زاد عليه من عملٍ
او قد يعرض فيه لِاِختلاف صفاتِهِ
وتباينِ حالاتِهِ من قُوَّةٍ يقينٍ ،
وتصميمٍ اعتقادٍ ، ووضوحِ معرفةٍ
ودوامِ حالَةٍ ، وحضورِ قلبٍ ، انہی
(الشفاء بتعريف حقوق المصطفى ص ۶)
کیا نفس تصدیق میں تقسیم محال ہے ؟ (جواب نفس
تصدیق میں تقسیم قطعاً درست نہیں ہے ، اس کا تعلق
صرف ایک زائد چیز سے ہے یعنی عمل سے ہے ، یا نفس
تصدیق کو کسی تقسیم عارض ہوتی ہے تصدیق کے صفات کے
مختلف ہونے کی وجہ سے ، اور اس کے احوال کے تباہ
ہونے کی وجہ سے ، مثلاً یقین کا قوی ہونا ، اعتقاد کا
پختہ ہونا ، معرفت کا واضح ہونا ، حالت کی ہمیشگی اور
دل کا استحضار (یعنی تقسیم ایک عارضی بات ہے ،
لذا تصدیق کی تقسیم نہیں ہو سکتی)

اب ہمارے مجتہد صاحب ان دونوں عبارتوں کو ملاحظہ فرمائیں کہ قول اول سے بالقرع
ثابت ہے کہ محققین شافعیہ بھی نفس تصدیق میں زیادت و نقصان کے منکر ہیں ، اور یہی عبارت
ثانی سے وضاحت ظاہر ہے ۔ مجتہد صاحب ! میں تو آپ کی وجہ سے
عباراتِ علمائے معتبرین حنفیہ و شافعیہ ۔ کثر اللہ سوادہم ۔ نقل کرتے کرتے
تھک گیا ، مگر دیکھئے آپ اب بھی سمجھتے ہیں یا نہیں ؟

خیر ! آپ اصل مطلب سمجھیں یا نہ سمجھیں ، مگر یہ خوب یاد رکھیں کہ مطلب
خوب یاد رکھیں ! ہمارا بعینہ وہی ہے جو جملہ محدثین و فقہائے اہل سنت رحمہم اللہ فرماتے
ہیں ۔ از تجار وغیرہ کا اگر حکم فرماؤ گے تو اکابر اہل سنت و جماعت میں سے کوئی
اس تہمت سے نہ بچے گا ، کیونکہ مسئلہ مذکور میں فقہار و محدثین میں فقط اختلاف لفظی ہے ، یہ
آپ حضرات کی خوش فہمی ہے کہ اکابر کی اس قدر تصریحات کے بعد بھی متنازع حقیقی ہی سمجھے
بیٹھے ہو ، مگر میں دعویٰ کرتا ہوں کہ ان شاء اللہ تعالیٰ آپ اور حضرت سائل سے یہ امر گزرے

لے اللہ تعالیٰ ان کی جماعت کو زیادہ کریں۔

ثابت نہ ہو سکے گا، اگر میری عرض غلط معلوم ہو تو بسم اللہ کر دیکھئے، مگر خدا کے لئے ایجادِ بندہ نہ ہو، جو امر آپ خلاف ارشادِ محققین و اقوالِ سلف، یا معارضِ عقل فرمائیں گے، اس کو ہم کیا کوئی اہل عقل بھی تسلیم نہ کرے گا، میں حیران ہوں کہ اس مسئلہ خاص میں جو حضرات مذہبِ امام پر بڑی شد و مد کے ساتھ طعن کرتے ہیں وہ کیا سمجھتے ہوئے ہیں؟ یا صاف علومِ ہوتا ہے کہ وہ حضرات نہ مطلبِ امام سمجھتے، نہ اقوالِ سلف کو ملاحظہ کیا، فقط بعضے الفاظِ مختلفہ سن کر بلا تدبیر معنی شور و شغب بچانے لگے، اور اشتہارات وغیرہ کے ذریعہ سے کیا کیا کچھ تعلی و ناز بے جا فرمانے لگے، اِنَّا لِلّٰہِ وَاِنَّا اِلَیْہِ رَاجِعُوْنَ! یَا لَلْعَجَبُ وَلِلْغِیۃِ الْاَدَابِ! ۴

گراں سیطر میں عقل منعدم گردد
بخود گمان نبرد ہیچ کس کہ نادانم

اہل عقل کے نزدیک تو اس مسئلہ میں ان حضرات کے اعتراضات مذہبِ امام پر بعینہ ایسے معلوم ہوتے ہیں، جیسے اندھوں کی جماعت بوجہ عداوت کسی شخص پر پتھر برسائے لگے، حالانکہ وہ شخص ان کے پس پشت کھڑا ہوا ہے، تو سوائے اس کے کہ وہ آنکھوں والا، بلکہ سب دیکھنے والے اس جماعت کی اس غورِ کت پر قہقہہ لگائیں اور کیا ہوگا؟ ہاں جو عید البصر ہو اور اس حال کے مشاہدہ سے معذور ہو اس پر ایسے امر کی نفویت ظاہر نہ ہوگی، اسی طرح بے سمجھے قولِ امام و اقوالِ سلف کے، امام پر اس قسم کے اعتراضات کرنے سے امام کے قول پر تو اعتراض ہونا معلوم! ہاں! اہل فہم و دانش البتہ بے اختیار منہیں گے۔

باجملہ اب مجتہد صاحب و حضرت سائل کو لازم ہے کہ اول مذہبِ امام و مذہبِ جمہورِ قدسین و مکملین میں اختلافِ حقیقی ثابت کریں، بعدہ ہم سے مدعا ئے امام کے لئے حجتِ قطعی طلب فرمائیں، اور اگر یہ نہ ہو سکے تو پھر مقتضائے انصاف یہ ہے کہ عرضِ گذشتہ اھتر کو تسلیم فرمائیں اور سمجھ جائیں کہ مذہبِ خفیہ اس مسئلہ میں بعینہ مذہبِ جمہور ہے، اور اختلافِ محض لفظی ہے، اور کلامِ مذکور قاضیِ عسجد سے بلا تدبیر استدلال کرنا اپنی لیاقتِ ظاہر کرنا ہے۔

۴ ہائے تعجب! ادب کے اللہ جانے پر ۱۲

۵ اگر روئے زمین سے عقل منعدم بھی ہو جائے، تو بھی کوئی شخص اپنے بارے میں یہ گمان نہیں کرے گا کہ

وہ نادان ہے ۱۲ ۳ عید البصر: اندھا ۱۲

ایمانیات کے بڑھنے سے، ایمان بڑھنے کی بحث

اس کے بعد مجتہد صاحب ترائیہ ایمان سے زیادہ نمونہ پر مراد لینے پر ——— جو شروع دفعہ میں مذکور ہو چکا ہے ——— اعتراض فرماتے ہیں:

قول: یہ مطلب ہے کہ آپ جیسے ذکی و فہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا کہ ایسے لفظ ایمان، اور مراد میں وہ باتیں جن پر ایمان ہے، اتنی ہی (مشق)

اقول: جناب مجتہد صاحب! یہ تصور ہمارا نہیں ہے، ہم بے جا اسے پابند تقلید کی طرف سے کیا خاک ارجاء کر سکتے ہیں؟ یہ حوصلہ و ذکاوت تو آپ جیسے مجتہدین و تحقیقین کا حصہ ہے کہ جب قوت اجتہاد ہو جو وزن ہوتی ہے، تو نہ اختلاف بھیجو و مجتہدین کی پروا ہوتی ہے، نہ مخالفت سلفین صالحین و محدثین کا خوف کیا جاتا ہے، چنانچہ ایک ادنیٰ نمونہ اس کا یہی دفعہ ہے، بلکہ اپنے قیاس و اجتہاد کے مقابل، اہل لغت کی بھی شنوائی نہیں ہوتی، چنانچہ پہلے دونوں میں گزرنے کا ہے، ہم پر آپ بے وجہ غلبہ کر رہتے ہیں، ہم تو ناقص محض ہیں، آپ کے دُعا کے سوا حق اس خطا کے ترکیب تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ، اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما ہوتے ہیں، یہ ارشاد تو انھوں نے ہی فرمایا ہے کہ خصوصاً مشفقہ ترائیہ ایمانی میں ایمان یعنی نمونہ پر مراد ہے، چنانچہ دونوں بزرگواروں کے قول اور نقل کر آیا ہوں، اور زیادہ اطمینان مقصود یہ تو اب صدیق الحسن خاں صاحب بہادر امیر المجتہدین کے رسالہ "انتقاد الترتیب" کو ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے! انھوں نے بھی حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کا بعینہ ہی مشرب لکھا ہے کہ حضرت علامہ کا ہے افسوس! اہمارے مجتہد الزمیں نے یہ تو کہہ دیا کہ ایمان سے نمونہ پر مراد ایسا کس کے خیال میں آسکتا ہے؟ مگر اس کی کوئی وجہ بیان نہ فرمائی، ہم تو بطور یقین کہتے ہیں کہ آج

۱۔ ترائیہ زیادہ ہوتا ——— نمونہ پر: اور چہیزہ میں پراہین لایا جاتا ہے ۱۱۔ حضرت ابن عباس کا ارشاد کثرت کے حوالہ سے پہلے مشق پر گزرنے کا ہے، اور امام صاحب کا قول انتقاد الکبریت کے حوالہ سے پہلے مشق پر گزرنے کا ہے ۱۲۔ انتقاد مشق و رسائی نمونہ ۱۳

تک ان معنی کی تغلیط علمائے مستند میں سے ان مشاعرہ کسی نے بھی نہ کی ہوگی، غایت مافی الباب مرجوح کہہ دیا ہو، گو وہ بھی فی الحقیقت تنازع لفظی ہے، مگر بالجزم یہ فرمادینا کہ یہ معنی خیال ہی میں نہیں آسکتے، ہمارے مجتہد صاحب کا ثمرہ تعصب ہے۔

ایمانیات کے بڑھنے سے،
ایمان بڑھنے کی وضاحت

یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ حقیقت ایمان عند المتحققین فقط تصدیق قلبی ہے، اور یہ امر بھی سکے نزدیک عقلاً و نقلاً بدیہی ہے کہ اس تصدیق سے مراد تصدیق جمیع ماجار بہ الرسل ہے۔

سواب ظاہر ہے جس زمانہ میں جمیع ماجار بہ الرسل دو امر تھے تو ان کی تصدیق کا نام ایمان تھا، اور جب پانچ چار ہو گئے تو ان کی تصدیق کا نام ایمان ہوا، علیٰ ہذا القیاس وقتاً فوقتاً جوں جوں تزیید احکام بوجہ نزول وحی ہوتا گیا، احاطہ تصدیق میں بھی وسعت و زیادتی ہوتی گئی۔ غایت مافی الباب یہ تزیید تصدیق باعتبار ذات تصدیق نہ سہی، باعتبار تعلق سہی، مگر اس زیادتی کو زیادت تصدیق و زیادت ایمان کہنا کسی طرح خلاف عقل نہیں ہو سکتا، ظاہر ہے کہ جس قدر مُصدّق پہ یعنی ماجار بہ الرسل میں زیادتی ہوتی جائے گی، اسی قدر تصدیق میں باعتبار تعلق زیادتی ماننی پڑے گی، اور ہم جمیع اوصاف میں بدایتہ مشاہدہ کرتے ہیں کہ تکرر تعلقات کی وجہ سے اصلی وصف پر اطلاقی زیادت برابر سب اہل عقل کرتے ہیں۔

دیکھئے اگر زید کسی سائل کو دینار عطا کرے، اور عمر و درہم، تو یہ کہنا صحیح ہے کہ زید نے عمر و سے زیادہ سخاوت کی، یا مثلاً کسی کی زیر حکومت و تسلط شخص یا ایک شہر ہو، اور دوسرے شخص کی زیر حکومت میں آدمی یا چند شہر ہوں، تو کہہ سکتے ہیں کہ اس کی حکومت بہ نسبت اس کی حکومت کے زائد ہے، یا کسی کو کسی علم کے تشوئے معلوم ہوں، اور کسی دوسرے شخص کو ہزار تشوئے اس علم کے معلوم ہوں، تو اس کے علم کو اس کے علم سے بے شک زائد کہہ سکتے ہیں۔ اب دیکھئے مسئلہ مذکورہ میں ایک کی سخاوت و حکومت و علم کو دوسرے شخص کی سخاوت یا حکومت یا علم سے زائد کہنے کے یہ معنی نہیں ہیں کہ حقیقت علم وغیرہ میں جو کہ مجملہ کیفیات و اوصاف ہیں۔ کوئی جزو گفٹ بڑھ گیا ہے، بلکہ محض تزیید تعلقات کی وجہ سے اوصاف مذکورہ کو زائد کہتے ہیں، تو جیسے مسئلہ مذکورہ میں بوجہ تزیید معلوم و محکوم

دخیر و خود علم و حکومت کو زائد کہہ دیا ہے، بلکہ اسی طرح نصویم معلوم میں وجہ تزلزلہ ٹوٹنا ہے ایمان کو زائد فرمادیا ہے۔

سخت تا انصافی ہے کہ ایسے جلی امر کی نسبت مولوی محمد حسن صاحب فرماتے ہیں کہ یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی و فہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا؟ ”باجملہ اقوال اکابر سے بھی انصراح اس الماطاتی کی تصحیح ہوتی ہے، یکساں، اور عقل و عرف میں اس پر شاہدین ہیں۔

علامہ انیس، ہم ان و لائل سے قطع نظر کر کے پوچھتے ہیں کہ ہمارے مجتہد صاحب کی اب زیادت و نقصان فی ایمان کے کوئی معنی حضرت امام کے معنی سے عمدہ و ادنیٰ، بلکہ کسی ہی بیان کر دیں، اور ہم کو بھی مطلع فرمائیں کہ آیا یہ شتم زیادت ایمان میں زیادت سے مراد و مطلوب یہ امر ہے۔

نیک اعمال کی وجہ سے نفس ایمان کو زائد کیوں نہیں کہہ سکتے؟

سب اہل فہم پر غما ہے کہ مجتہد صاحب کا سبیل سنی و جافٹاشی اس بارے میں یہ ہو گا کہ اعمال صالحہ کی وجہ سے ایمان کو زائد فرمائیں گے، مگر یہ

امر پہلے محقق ہو چکا ہے کہ اعمال صالحہ میں یا جزو ایمان نہیں، ثمرات ایمان و توابع ایمان ہیں سوال تو ہم وہی اعتراض جو مجتہد صاحب نے ہم پر کیا ہے ان پر عامہ کریں گے، اور کہیں گے کہ یہ مطلب بجز آپ جیسے ذکی و فہیم کے اور کس کے خیال میں آئے گا کہ بولیں ایمان اور مولویں ثمرات ایمانی اور دوسرے از روئے عقل و انصاف ایمان سے ٹوٹن پر مراد لینا عرفاً و نقلاً اقرب الی الفہم ہے، اور ثمرات ایمانی مراد لینا یہ نسبت اس کے بعید ہے، سب جانتے ہیں قصد حق بدون مشقت ہے اور ایمان بدون ٹوٹن ہے ہرگز نہیں ہو سکتا، ہاں ایمان بدون ثمرات ایمانی اسی اعمال صالحہ ہے شک موجود ہو سکتا ہے، باجملہ ایمان کو جس قدر ٹوٹن ہے کے ساتھ اتحاد و اتصال ہے ثمرات ایمانی کے ساتھ مجر نہیں، پھر تمنا شاہ کہ باوجود اس اتصال کے کہ انشاک ہرگز ممکن نہیں، ایمان سے ٹوٹن پر مراد لینا تو حضرت مجتہد صاحب کے خیال میں نہ آئے، اور ثمرات ایمانی باوجود امکان انشاک کے خیال مبارک میں آج بھی مستحقانہ فہم و نکات شایہ کی ہے۔

افترض ہماری عرض خط یہ ہے کہ اگر ہم و لائل سابقہ سے یہاں خاطر جناب دست برداری بھی کریں، تو اب آپ ہی کوئی معنی زیادت ایمان کے نصویم معلوم میں ایسے بیان فرمائیے کہ جو معنی سامعہ حضرت امام سے راجع ہوں، اور اگر ایسے معنی اتفاقی سے پیش نہ ہوں تو غیر متاثر و دور

ہو کہ بہ نسبت معنی امام، مرجوح تو نہ ہوں۔

قصہ الجمل ہم سخت تعجب ہیں کہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس دفعہ میں عجب رقص الجمل کر رکھا ہے، کبھی تو محققین حنفیہ کے موافق بن جاتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ بن سے محققین مطالبہ دلیل کرتے ہیں انھیں سے ہمارا مطالبہ ہے، کماؤ سباقاً، اور کبھی حضرت امام ورجو محققین کے مذہب پر اعتراض کرنا چاہتے ہیں، چنانچہ ابھی ایمان سے مؤمن بہ مراد لینے پر استبعاد ظاہر فرمایا ہے، حالانکہ ایمان سے مؤمن بہ مراد لینا قول امام ہے، کماؤ سباقاً، اور محققین حنفیہ نے جی یہی فرمایا ہے، اور جس حالت میں کہ مجتہد صاحب محققین حنفیہ کے موافق ہیں تو اب اس بارے میں حنفیہ پر اعتراض کرنا محض خام خیالی ہے۔

اول تو بروئے انصاف علمائے معتدین حنفیہ میں سے کسی نے اس کا خلاف نہیں کیا، گو بظاہر کسی کے الفاظ سے کسی کو کچھ شبہ ہو، مگر فی الحقیقت مطلب میں سب متحد ہیں، دوسرے بشرط تسلیم اگر کسی نے رجو محققین کے خلاف کہہ دیا ہو تو اس کو مذہب حنفیہ قرار دے کر جملہ حنفیہ کو اس کی وجہ سے مقابل بنا کر مطالبہ دلیل کرنا محض تعصب و جہالت ہے، ورنہ ہم کو بھی اجازت دیجئے کہ ہر کسی عامل بالحدیث کے قول کی بنا پر ہم آپ پر اعتراض پیش کر سکیں، خواہ وہ موافق رجو کہتا ہو یا مخالف، معتبر یا غیر معتبر۔

مجتہد صاحب کو لازم تھا کہ اس مسئلہ میں اول مذہب امام و مذہب محدثین و محققین میں تنازع حقیقی ثابت کیا ہوتا، بعدہ اپنی شرط کے موافق ثبوت مدعا کے لئے کوئی نص صحیح قطعی الدلالت پیش کی ہوتی، ان میں سے تو ایک بات بھی بیان نہ فرمائی، شرح فقہ اکبر اتفاق سے مل گئی، اس کی عبارات بے سوچے سمجھے نقل فرمانے بیٹھ گئے۔

کس نیا موخت علی تیراز من کہ مرا عاقبت نشانہ نکر د
مگر موافق و مخالف میں تمیز کرنی فہم پر موقوف ہے، دیکھئے! قاضی عہد وغیرہ کے قول کی کیفیت تو عرض کر چکا ہوں کہ آپ کے موافق ہے یا ہمارے!

طول لا طائل اب جو کچھ آگے آپ نے طول لا طائل سے کام لیا ہے اس کو بھی نقل

۱۔ اونٹ کا ناچ یعنی نہایت بھونڈا ماشہ ۲۔ جس نے بھی فن تیر اندازی مجھ سے سیکھا ہے: اس نے بالآخر مجھ ہی کو نشانہ بنایا ہے (گلستان صلاہ سب رنگ) ۱۳

کرتا ہوں

قولہ: اور اگر یہ تاویل بعیدہ ہے کھٹکے ٹھیک اور درست ہوتی، تو امام محمد صاحب علیہ الرحمۃ قولہ: اَیْمَانُ کَایِمَانِ جبرئیل کو کیوں مکروہ فرماتے؟ شرح فقہ اکبر میں ہے: وَمِنْ هَهُنَا قَالَ الْإِمَامُ مُحَمَّدٌ عَلَى مَا ذَكَرَهُ فِي الْخُلَاصَةِ: أَكْثَرُكَ أَنْ يَقُولَ: اَیْمَانُ کَایِمَانِ جبرئیلٌ وَلَکِنْ يَقُولُ: اَمْنْتُ بِمَا اَمَنَ بِهِ جبرئیل، انتہی، اور نیز فقہ اکبر کی شرح میں ہے: وَكَذَا لَا يَجُوزُ أَنْ يَقُولَ أَحَدٌ: اَیْمَانُ کَایِمَانِ الْاَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ، بَلْ وَلَا يَسْبَغِي أَنْ يَقُولَ: اَیْمَانُ کَایِمَانِ ابْنِ بَكْرٍ وَعُمَرُ (رضی اللہ عنہما) وَامثالُہما

العجب کل العجب کہ جس قول کو محققین علمائے خفیہ مکروہ دنا جائز فرماتے ہیں، مولف رسالہ اس قول کو بتاویل بعیدہ مجوز کر کے کہتا ہے کہ اس کا منکر یہی کون ہوگا؟ اگر حنفیوں میں اس کا منکر ہو تو بتلایئے؟ ع

اقول: مجتہد الزمن نے حسب عادت قدیم اس قول میں بھی فہم و عقل سے اعراض کر کے محض بیان مذنی الفاظ ظاہری جو چاہا نقل کر دیا، مجموعہ کلام میں بشرط فہم ایک جملہ بھی مفید مدعا سے مستدل نہیں، اہل فہم کو تو ان اشارات اللہ تعالیٰ پر سابقہ کے ملاحظہ کے بعد اس استدلال کی سخافت ظاہر ہو ہی جائے گی، ہاں! مزید تاکید کے لئے بالاجمال کسی قدر یہاں بھی عرض کئے دیتا ہوں۔

مجتہد صاحب جو معنی فرمودہ امام کو بہ لفظ تاویل بعیدہ تعبیر فرماتے ہیں، سو اس کے قرب و بعد کا حال تو مفصلاً عرض کر چکا ہوں، اور بالفرض اگر معنی امام تاویل بعیدہ ہیں، تو آپ جو معنی زیادت مراد لیتے ہیں وہ بے شک ابعد ہوں گے، کما مر،

اور آپ نے جو قول امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اور ملا علی قاری کا نقل فرمایا ہے، اگر آپ

۱۵ اسی وجہ سے امام محمدؒ نے حسب روایت خلاصہ کہا ہے کہ میرے نزدیک یہ کہنا مکروہ ہے کہ میرا ایمان جبرئیل علیہ السلام جیسا ایمان ہے، ہاں! یہ کہہ سکتا ہے کہ جن جن چیزوں پر جبرئیل ایمان لائے ہیں، میں بھی ان پر ایمان رکھتا ہوں (شرح فقہ اکبر ص ۱۲) ۱۶ جائز نہیں کہ کوئی یہ کہے کہ میرا ایمان انبیاء علیہم السلام کے ایمان کے مانند ہے، بلکہ یہ کہنا بھی مناسب نہیں کہ میرا ایمان ابو بکر و عمر اور ان جیسے حضرات کے ایمان کے مانند ہے (شرح فقہ اکبر ص ۱۲) ۱۷ سخافت: کمزوری ۱۲

س کے ماقبل کو ملاحظہ فرماتے، بلکہ خود اسی کلام کو بنظر فہم مطالعہ کرتے، تو استدلال مذکور کا فساد آپ پر بھی واضح ہو جاتا، خیر! ماقبل و مابعد کو تو رہنے دیجئے، اول خود کلام امام محمد کو دیکھئے، کہ بالتصریح قول امام و خفیہ کے مؤید ہے، ظاہر ہے کہ مطلب۔ عبارت صاحب غلاصہ یہ ہے کہ ایمان جمیع مؤمنین باہم من جمیع الوجہ مساوی نہیں، ہاں! باعتبار مؤمنین بہ جملہ مؤمنین مساوی فی ایمان ہیں، پھر آپ ہی فرمائیے کہ مساوات علی الاطلاق کا کون قائل ہے، جو اس کلام سے آپ اس پر اعتراض فرماتے ہیں!

جناب مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں، اگر آپ میں سلیقہ معانی فہمی و مدعا دانی ہوتا، تو امام محمد کے قول کو دیکھ کر جو کچھ اعتراضات خیالی آپ کو کلام حضرت امام اعظم، و علمائے خفیہ پر سوچتے تھے سب دفع ہو جاتے، اور اس بارے میں پھر حضرت امام پر اعتراض و شبہ کا نام نہ لیتے، مگر آفریں ہے آپ کی رسائی ذہن پر کہ اور اٹھا قول مذکور سے کلام حضرت امام پر اعتراض پیش کرتے ہو!

امام محمد نے ایمانی کا ایمان
جبرئیل کو مکروہ کیوں کہا ہے؟

اصل بات یہ ہے کہ حضرت امام نے فرمایا ہے اَیْمَانُ جِبْرِئِلَ جِبْرِئِلٌ، اور اہل فہم پر ظاہر ہے کہ مطلب امام مشابہت من جمیع الوجہ نہیں، بلکہ مقصود امام یہ ہے کہ تصدیق ما جاء بہ الرُّسُل اور مؤمنین پہ میں سب اہل ایمان عوام ہوں یا خواص برابر و مساوی ہیں، ہاں جہات دیگر سے تفاوت بدیہی اور مسلم ہے۔ مگر امام محمد نے یہ دیکھا کہ ہر زمانہ میں فہیم و غیر فہیم سب طرح کے لوگ ہوتے ہیں، اور زمانہ اخیر میں بشہادت احادیث ایسے نام کے عالم بھی ہوں گے کہ جن کے نزدیک اجتہاد و فتویٰ کے لئے علم و عقل کی بھی ضرورت نہ ہوگی، تو اس دوران نبشی کی وجہ سے انھوں نے فرما دیا کہ گو مطلب کلام، فرمودہ امام کا بھی یہی ہے، مگر چونکہ بعض کی طرف سے یہ اندیشہ ہے کہ بآذ اکلام امام سے مساوات علی الاطلاق سمجھیں، چنانچہ ہمارے مجتہد صاحب کو بھی یہی خیال خام پیدا ہو رہا ہے، اس لئے اس مطلب کو عبارت صریح سے تعبیر کرنا بہتر ہے، تاکہ غلط فہمی بھی باقی نہ رہے، بشرط فہم خود لفظ اَکْرُوْہ (میں ناپسند سمجھتا ہوں) سے صاف ظاہر ہے کہ مدعا واحد ہے، ہاں کسی وجہ سے امام محمد کے نزدیک عبارت ثانی اَوَّلٰی وَاَنْسَبُ ہے، یہ مطلب ہرگز نہیں کہ کلام اول سے جو مدعا ہے وہ غلط ہے۔

باجلہ امام محمدؒ کا مقصود غلطی سے کیا ہے، قول امام کی تقلید منظور نہیں، اگر ہائے
انسوس (مولوی محمد اسحاق صاحب جیسے) دیکھیں اور اس تشریح کے بھی قول امام سے مساوات
مطلقہ مراد ہے کہ اس عبارت کو مقام اعتراض میں پیش کرتے ہیں، بغیر امام محمدؒ کی طرف سے
یہ مصرعہ میں ہی پڑے دیتا ہوں، غلط پڑی پھر سمجھ پر آپ کی! جیسے تو کیا ہے؟
اور اگر ہم یہاں خاطر جناب یہ بھی تسلیم کریں کہ مدعا ہے امام محمدؒ یہی ہے کہ ایضاً
کا یہی ہے جو جہودین کہنا شیک نہیں، بلکہ اھلک کہنا امتداد ہے جو جہودین کہنا ضروری ہے،
تو پھر بھی بعد وضوح ثبوت مدعا ہے حضرت امام اس کا حاصل فقط یہ ہو گا کہ امام صاحب
کا مدعا تو درست ہے، مطلب امام، ثبوت مساوات میں نقل الوجود نہیں، غایت ذاتی الباب
اس مطلب کو حلال نہائی چاہیے جو جہودین کے ساتھ تعبیر کرنا غلط ہے اس کا خاصہ وہی نتائج عقلی ہوا
اور جن کی نظر کلام امام پر ہے وہ تو خوب جانتے ہیں کہ امام صاحب نے اس باب میں
ایسی تفسیر فرمادی ہے کہ بشرط انصاف اس قسم کے اعتراضات کا مندرجہ نہیں، گو اہل فہم
کے نزدیک تو قول کلام محمدی خود قول امام ہے، مگر یہ آپ کی عادت اصلی ہے کہ جس کتاب یا عبارت
سے استدلال کرتے ہیں، فقط ایک دو جملہ کو موافق دیکھ کر نقل فرما کر باقی سب سے قطع نظر
کر لیتے ہو، اس دفعہ کے شروع میں بھی آپ نے ایسا ہی کیا ہے، ایک جملہ کلام امام سے نقل
کر کے، اور جمیع امور سے قطع نظر کر کے کہہ دیا کہ اس قول کو معنی ظاہری پر جو حمل کرتا ہے اس
پر ہم اعتراض کرتے ہیں کہ انکار مفقود، اور اب بھی آپ نے جو فرمایا ہے اس میں بھی بشرط
فہم ایسا ہی کیا ہے، دیکھئے! تشریح فقہ اگر میں اس بحث میں یہ بھی ہے:

حضرت امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا ہے کہ آپ
نے فرمایا: میرا ایمان جو نبی علیہ السلام کے ایمان کے
مشابہ ہے، میں یہ نہیں کہتا کہ میرا ایمان جو نبی علیہ
السلام کے ایمان کے مثل ہے، کیونکہ کوشش کے معنی یہ
ہیں کہ جملہ صفات میں برابر ہی ہو، اور مشابہت کے
معنی یہ ضروری نہیں، بلکہ کسی ایک وصف میں برابری
کی بنا پر مشابہ کہا جاسکتا ہے، ایسا تو کوئی بھی نہ ہوگا
جو ہر اعتبار سے برابر ہو، اور ملائکہ اور انبیاء علیہم

رُفِیَ عَنْ ابْنِ حَنِفَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: إِيْمَانِي
كَإِيْمَانِ جِبْرِيلَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، وَلَا
أَقُولُ: بِمِثْلِ إِيْمَانِي جِبْرِيلَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ،
لَاَنَّ الْإِيْمَانِيَّةَ تَكْتَفِي بِالسَّوَادِ الْإِثْنِ ثَلَاثِي الصَّغَابِ
وَالْقَشْبِ لَا بِتَشْبِيهِهِ، بَلْ بِكُنْفٍ لَاحِظٍ لِقَابِهِ
السَّوَادِ الْإِثْنِ بَعْضُهُ، فَلَا أَحَدٌ بِسَاوِي يَمِينِ
إِيْمَانِي أَحَدًا إِلَّا نَاسُوا إِيْمَانِي الْمَلِيَّةَ كَقَوْلِهِ
وَالْإِنْبِيَاءَ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مِنْ

کل وجہ، انتہی (۱۲۵) کے ایمان کو برابر کہتا ہو

دیکھئے! اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ عند الامام مشابہت و مساوات ایمان جملہ اہل ایمان بعض وجہ سے مراد ہے، یہ مطلب نہیں کہ جملہ وجہ مساوی ہیں، بلکہ بالتصریح یہ بھی معلوم ہو گیا کہ ایمان آحاد الناس اور ایمان ملائکہ و انبیاء علیہم السلام کو مجتمع وجہ کوئی بھی مساوی نہیں کہتا۔ اب آپ ہی فرمائیے کہ جب خود حضرت امام نے ایمانی کا ایمان جبرئیل کا مدعا صراحتاً بیان فرمادیا، تو اب اس مدعا پر آپ کا کون سا شبہ پیش جاسکتا ہے؟ اور قول امام محمد، مدعاے امام کے کیونکر مخالف ہو گیا؟ مجتہد صاحب! کچھ وغیرہ جیسا کہ کام میں لائیے ہیں تو آپ کے طفیل سے عبارات نقل کرتے کرتے اور آپ کی غلطیوں پر تنبیہ کرتا کرتا تنگ گیا، آپ جب فرماتے ہیں ایسی فرماتے ہیں کہ مطلب قائل سے دور و غم اہل فہم سے کیسہ ہوتی ہے۔

اب یوں ہی چاہتا ہے کہ کلام مذکورہ مجتہد صاحب کے ماقبل و مابعد کو بھی نقل کیا جائے، تاکہ اہل انصاف کو مجتہد صاحب کی لیاقت و قابلیت اور بھی واضح ہو جائے، دیکھئے! شارح فتح اکبر نے قول مذکور امام محمد کو نقل کر کے اکڑہ کی دلیل میں یہ بیان کیا ہے:

وذلك ان الاول يوهّم ان ايمانه كايمان جبرئيل عليه السلام من جميع الوجوه، وليس هو كذلك، لهما هو الفرق البين بينهما (اور اس کی وجہ یہ ہے کہ اول سے یہ وہم ہوتا ہے کہ ان کا ایمان ہر اعتبار سے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے ایمان جیسا ہوگا، حالانکہ ایسا نہیں ہے، کیونکہ ان دونوں میں کلا فرق ہے) (شرح فقہ اکبر ص ۷)

دیکھئے! اس عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ امام محمد کو وہیوں کا وہم دور کرنا منظور ہے، قول معلوم کی تغلیط مقصود نہیں، آپ نے حسب العادت بلا تدریج فقط قول امام محمد کو نقل کر دیا، اور مابعد سے قطع نظر فرما بیٹھے، آگے دیکھئے ساری عبارت یہ ہے کہ:

(والمؤمنون مُسْتَوُونَ، اى مُتَسَاوُونَ) (فی الایمان) اى فی اصله (والتوحيد) اى فی نفسه، وانما قیدنا بهما لان الکفر مع الایمان کالعلی مع البصر، ولا شك ان البصر لو یختلفون فی قوة البصر وضعفه، فمنهم الاخفش والاعشى، ومن یرى الخط الخجین دون الرقیق یرى جاجه ونحوها، ومن یری عن قرپ زائداً علی العادة، وآخر بضده، ومن هنا قال محمد علی ما تقدم: اكره ان يقول: ايماني كايمان جبرئيل، وكذا لا يجوز ان يقول لحد:

ایمانی کا ایمان الانبیاء علیہم السلام، بل ولا یتبعی ان یقول: ایمانی کا ایمان ابی بکر و عمر رضی اللہ عنہما و امتا لہما، فان تفاوتت نوراً کلمۃ التوحید فی قلوب اہلہا لا یخصیہ الا اللہ سبحانہ۔ الی اخر کلامہ (شرح الفقہ الاکبر ص ۵)

(ترجمہ: اور مومنین ایمان میں یعنی اصل ایمان اور نفس توحید میں برابریں، اور ہم نے یہ قیدیں اس لئے لگا دی ہیں کہ کفر و ایمان کی نسبت ایسی ہی ہے جیسے بنیائی اور نابنیائی کی، اور اس میں کوئی شک نہیں کہ بنیائی کی قوت و ضعف کے لحاظ سے دیکھنے والوں کے درجے متفاوت ہوتے ہیں، کوئی چوندا ہوتا ہے، کسی کو رتوندھا آتا ہے، کوئی موٹے خط کو تو دیکھ سکتا ہے، یا ربک خط کو بغیر چشمہ کے دیکھ ہی نہیں سکتا، اور کوئی بہت قریب سے دیکھ سکتا ہے، اور کوئی اس کے برعکس ہوتا ہے، اور اسی وجہ سے امام محمدؒ نے فرمایا ہے کہ میں یہ کہنا مکروہ سمجھتا ہوں کہ ”میرا ایمان جبریل علیہ السلام کے ایمان جیسا ہے“ اور یہ بھی جائز نہیں کہ کوئی کہے کہ میرا ایمان انبیاء علیہم السلام کے ایمان جیسا ہے، اور نہ یہ کہنا مناسب ہے کہ میرا ایمان ابوبکر و عمر اور ان جیسے حضرات کے ایمان جیسا ہے، کیونکہ کلمہ توحید کے نور کا قلوب میں جو تفاوت ہے، اس کو اللہ ہی جانتے ہیں۔ اصل کتاب میں پوری بحث آخر تک پڑھئے)

اب اہل فہم انصاف فرمائیں کہ مجموعہ عبارت سے کس قدر واضح ہے کہ مطلب امام محمدؒ و شارح موصوف فقط بطلان مساوات من کل الوجوہ، و فساد مشابہت من حیث الشدث والضعف ہے، اس کلام سے ثبوت زیادت و نقصان فی حقیقۃ الایمان سمجھنا مدعیان اجتہاد ہی کا کام ہے۔

مجتہد صاحب کچھ تو شرمائیے! دعویٰ تو یہ کہ ہمارا مطلب نص صحیح قطعی الدلالت سے ثابت و محقق ہے، اور مقام استدلال میں اقوال حنفیہ بلا تمیز موافق و مخالف نقل فرمانے شروع کر دیئے جس کو دیکھ کر اہل فہم تو یہی کہتے ہیں کہ اجتہاد و تصنیف، و افضل المتکلمین ہونے کے لئے علم تو درکنار عقل کی بھی ضرورت نہیں، ہم برابر تنبیہ کرتے چلے آتے ہیں، اور ازلہ کالمہ میں بھی متنبہ کر دیا تھا، کہ ایمان حملہ مومنین کو باعتبار شدت و ضعف کوئی بھی مساوی نہیں ماننا، کما مرّ انفاً فی کلام علی بن القاری، پھر تماشا ہے کہ آپ آنکھیں بند کر کے دی وائل پیش کئے جاتے ہو کہ شدت شدت و ضعف ہیں، اس قسم کی عبارات سے ہم پر اعتراض کرنا آسمان کی جانب تھوکتا ہے۔

یہ قصہ تو ہو چکا، اور طرفہ ماجرا سنئے! عبارت اولہ کا مطلب یہ تھا کہ تساوی ایمان

کے معنی اگر مساوات فی الشدّت والضعف ہے، تو اس کا حنفیہ میں سے کوئی بھی قائل نہیں،
 بن اگر یہ مطلب ہے کہ جن باتوں پر انبیاء و ملائک کو ایمان ہے انہی باتوں پر عوام کو بھی ایمان
 ہے تو اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ _____ سو اب ہمارے مجتہد صاحب تولی سابق امام
 محمد کو نقل فرما کر اولہ کا ملہ کے قول ثانی پر اعتراض کرتے ہیں، اور مطلب یہ ہے کہ اولہ میں تو
 یہ تھا کہ اس کا منکر ہی کون ہوگا؟ حالانکہ محققین علمائے حنفیہ اس کو مکروہ و ناجائز فرماتے ہیں
 مگر میں سخت حیران ہوں کہ یا اللہ! اس کو مجتہد صاحب کی خوش فہمی پر محمول کر دوں، یا راست باری
 و دیانت داری سمجھوں! ظاہر ہے کہ اولہ کا مطلب تو یہی تھا کہ باعتبار امور مؤمن بہ سب
 مساوی ہیں، اس کا کون منکر ہے؟ اور یہی بعینہ صراحتہ امام محمد کے قول کا مدعا ہے، پھر قول
 امام محمد کی وجہ سے اس کی تغلیط کرنی صریح دھوکا دہی نہیں تو کیا ہے؟ افسوس! ہم تو اب
 تک یہ سمجھ رہے تھے کہ ہمارے مجتہد صاحب کو عقل و فہم کی زیادہ ضرورت ہے، مگر معلوم ہوتا
 ہے کہ شاید راست بازی و دیانت داری کی بھی احتیاج ہے ۵

جو عقل و فہم و دیانت کہیں یہاں بکتی تو ہم بھی جیتے کسی اپنے ہربان کے لئے!
 ہم تو اب تک اسی امر کے شاکے تھے کہ تمام دفعہ میں مجتہد صاحب تنازع لفظی کو
 تنازع حقیقی سمجھ کر، اور مطلب قائلین و مذہب امام سے قطع نظر فرما کر اعتراض پیش کر رہے
 ہیں، مگر ماشاء اللہ! اب اس سے بھی ترقی فرما کر ظاہر الفاظ سے بھی یکسو ہو کر بہتان صریح سے
 کام لینے لگے، ترقی معکوس اسی کو کہتے ہیں! اور تماشا یہ ہے کہ الشاہم کو دھمکاتے ہیں اور
 فرماتے ہیں کہ ع ۶ چہ دلا و راست دزدے کہ کبف چراغ دارد!

خیر! آپ نے اچھا کیا یہ صرہ لکھ دیا، شاید ہم بھی لکھتے تو یہی لکھتے، اہل فہم اس کا
 مصداق آپ سمجھ لیں گے کہ کون ہے۔ عاقلان خودی دانند!
استدلال عجیب! | اب آگے ہمارے مجتہد صاحب اور استدلال عجیب پیش
 کرتے ہیں:

قولہ: اگر عوام مقلدین جن کا ایمان تقلیدی ہے، ایمان میں قدم قدم انبیاء و ملائک
 کے ہیں، تو امام صاحب وغیرہ کے نزدیک بسبب نہ چھوڑنے تقلید کے اور ترک کرنے نظر
 و استدلال کے کیوں گنہگار و عاصی رہتے ہیں؟ شرح فقہ اکبر میں ہے الی آخر اقال (منہ)
اقول: جناب مجتہد صاحب! آپ نے جو عبارت شرح فقہ اکبر نقل فرمائی ہے،

دیکھ لیجئے صاف موجود ہے:

قال ابو حنیفہ وسفیان الثوری ومالک
والاوزاعی والشافعی واحمد وعامة الفقهاء
واهل الحديث رحمهم الله تعالى: حکم ایمانہ
ولکنه عاصی بترك الاستدلال، انتہی
(شرح الفقہ الاکبر ص ۱۳۳)
(امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری، امام مالک، امام اوزاعی،
امام شافعی، امام احمد بن حنبل اور عام فقہار اور محدثین
نے فرمایا کہ اگر اپنے ایمان و عقائد کے دلائل معلوم
نہ ہوں تو ایسے شخص کا ایمان تو صحیح ہے، البتہ وہ اس
کو تاہی کی وجہ سے گنہگار ہے)

ہمارا اور آپ کا نزاع تو _____ گو آپ اصل مطلب نہ سمجھیں _____ فقط اس
امر میں ہے کہ آپ کے کہنے کے موافق حقیقت ایمان میں کمی زیادتی ہے، اور ہم کیا! جمہور علمائے
اہل سنت و جماعت اس کو غلط فرماتے ہیں، پھر شخص مذکور کے _____ بوجہ ترک استدلال
_____ عاصی ہونے سے ثبوت زیادت فرمائیے تو ہسی کیونکر ہوا؟ شاید آپ مساوات
ایمان جملہ مومنین کے یہی معنی سمجھ ہو کہ جیسے انبیاء علیہم السلام معاصی سے معصوم ہیں، اسی
طرح پر عوام مومنین کو بھی معصوم ہونا چاہئے، نعوذ باللہ من هذه الخرافات!

جناب عالی! پہلے عقل و ہوش مجتمع کر کے منشا نزاع کو سمجھئے، پھر کچھ منہ سے نکالئے،
اور اگر بے سوچے سمجھے عبارات نقل فرمانے سے موافق مثل مشہور کے ہمیں بوجہ میں دابنا
منظور ہے، تو خیر جو چاہئے فسر مائیے، اور اس استدلال عجیب سے یہ بھی معلوم ہونے لگے کہ
آپ کے نزدیک احکام مؤمن بہائیں عوام لوگ انبیاء علیہم السلام کے قدم بقدم نہیں، ورنہ
آپ اس قدم بقدم ہونے پر اعتراض ہی کیوں فرماتے؟ سو یہ آپ کا مطلب اول تو جملہ امت
بما آمن بہ جبرئیل جس کو آپ اپنی تائید کے لئے ابھی نقل کر چکے ہیں صریح مخالف، مع
ہذا ایسا بدیہی البطلان ہے کہ اہل سنت سے لے کر خوارج و معتزلہ تک کوئی بھی اس کا
قائل نہیں، آپ اگر چتے ہیں تو بتلایئے! فیما بین المؤمنین باعتبار مؤمن ہے کون زیادت
ونقصان کا قائل ہے؟ مجتہد صاحب! نفس ایمان میں زیادت و نقصان ماننے سے تو مذہب
خوارج و معتزلہ کی موافقت مفہوم ہوتی تھی، مگر ایمان مومنین کو باعتبار مؤمن نہ کے رائے
و ناقص کہنے سے تو ایجا بد نہ کمال کو پہنچ گیا، دیکھئے! یہ آپ کا اجتہاد بے بنیاد اور کیا کیا
رنگ لاتا ہے!

سبحان اللہ! شارح موصوف تو جمع مجتہدین و محدثین و فقہار کا مذہب کس صراحت

کے ساتھ بیان کرتا ہے کہ صَیْرَ اِیْمَانُہٗ وَلَکِنَّہٗ عَاصٍ بِتَرْکِ الْاِسْتِدْلَالِ جس کا حاصل یہ ہوا کہ شخص مذکور مؤمن ہے، یعنی نفسِ ایمان میں کچھ خرابی نہیں، ہاں ایک امر آخر کی وجہ سے وہ شخص عاصی ہے، اور آپ بلا تدریس اس سے ثبوتِ زیادتِ فی نفسِ الایمان کرتے ہیں!۔

ایمان مقولہ کیف سے ہے

اس کے بعد مجتہد صاحب ایمان کے مقولہ کیف سے ہونے پر یعنی حقیقتِ ایمان فقط تصدیقِ قلبی ہونے پر اعتراض فرماتے ہیں:

قولہ: ایمان کا مقولہ کیف سے ہونا محض دعویٰ ہے، جب تک مدلل نہ کیا جاوے کیونکہ تسلیم ہو؟ کیونکہ جو لوگ قائل ہیں اس بات کے کہ اعمال بھی داخل ایمان ہیں، ان کے نزدیک ایمان کیونکہ مقولہ کیف سے ہوگا؟ جب تک عدم دخولِ اعمال، حقیقتِ ایمان میں دلیل سے ثابت نہ کیا جاوے، انتہی (مصلحہ)

اعمال ایمان کا جز نہیں | اقول بحول اللہ وقوتہ! جناب مجتہد صاحب! اعمال کا حقیقتِ ایمان میں داخل ہونا تو اہل سنت و جماعت میں

لے حکما نے کائنات کو دس اجناس عالیہ میں تقسیم کیا ہے، جن کو مقولاتِ عشرہ کہا جاتا ہے، ان میں سے ایک مقولہ کیف ہے، جس کی تعریف ہے عَرَضٌ لَا یَقْضٰی لِدَاۤئِمَہٗ قِسْمَۃً، وَلَا قِسْمَۃً کَیْفَہٗ دَعْرَضٌ ہے جو اپنی ذات سے نہ ہٹاوے کو چلے، نہ نسبت کو) ”قسمت نہ چاہئے“ کی قید سے مقولہ کم سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ کم بالذات تقسیم کو چاہتا ہے، جیسے اجسام مقولہ کم سے ہیں، اس لئے ان کو بانٹا جاسکتا ہے، اور ”نسبت نہ چاہئے“ کی قید سے دیگر مقولات سے احتراز مقصود ہے، کیونکہ اضافت جیسے اَبُوْتُ (باپ ہونا) اَب (باپ) کی طرف نسبت کو چاہتا ہے، مگر مقولہ کیف کو سمجھنے کے لئے کسی چیز کی طرف نسبت کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اور ”لذاتیہ“ کی قید اس لئے ہے کہ جو کیفیات اپنے محل کے واسطے سے قسمت یا نسبت کو چاہتی ہیں وہ تعریف سے خارج نہ ہو جائیں، جیسے ایمان بالذات قسمت کو نہیں چاہتا، مگر اپنے محل یعنی مؤمن نہ کے اعتبار سے قسمت کو چاہتا ہے، اس لئے تمام مؤمنین کے ایمان میں مؤمن نہ کے اعتبار سے مساوات ہے ۱۲

سے کسی کا بھی مذہب نہیں، بلکہ جو ایسا کہے وہ مذہب اہل سنت سے خارج ہے، برائے
تواہل اعتزال و خوارج کی ہے کہ نفس ایمان کا رکن اعمال صالحہ کو بھی کہتے ہیں، یہ احمق بھی
اور اراق سابقین بالتفصیل اس کو عرض کر آیا ہے، گھبرائیے نہیں، ذرا ہوش و حواس مجتمع کر کے
آپ بھی تو ملاحظہ فرمائیے کہ جس حالت میں اعمال صالحہ کو حسب ارشاد جناب داخل حقیقت ایمان بن
لیا جائے۔۔۔۔۔ اور یہ ظاہر ہے کہ وجودِ کُل، بدون وجودِ اجزا ممکن نہیں۔۔۔۔۔ تو
پھر یہ مطلب ہوا کہ بدون اعمال صالحہ حصولِ نفسِ ایمان ممکن ہی نہیں، اور یہ بعینہ مذہبِ معتزلہ
و خوارج۔۔۔۔۔ فَدَلُّهُمْ اَللّٰہُ۔۔۔۔۔ ہے، خدا کے لئے ہماری بدشگونی کی طمع میں اپنی ناک کو
تو نہ بھول جائیے۔

اور دلائل نقلیہ مطلوب ہیں تو اوراقِ سابقہ میں دیکھ لیجئے کہ بحثِ ثبوتِ ناسخ
دلائل نقلیہ لفظی میں اقوالِ محققین مثل شہ ولی اللہ صاحب، و شاہ عبدالعزیز صاحب،
وامام غزالی، و شیخ ابوعمر بن صلاح، و قاضی عیاض، و امام نووی وغیرہ رحمہم اللہ تعالیٰ کے نقل
کر آیا ہوں جن سے صاف ظاہر ہے کہ اعمالِ صالحہ داخلِ نفسِ ایمان نہیں، بلکہ ثمرات و
ثمراتِ ایمانی ہیں، اور اگر اب بھی اور دلائل واضحہ مطلوب ہوں تو دیکھئے کہ امام فخر الدین
رازئی فرماتے ہیں:

اذا عرفتَ هذه المقدمة فنقول: الايمان
عبارة عن التصديق بـكُلِّ ما عُرِفَ بالضرورة
كونه من دين محمد صلى الله عليه وسلم مع
الاعتقاد (تفسير كبير ص ۲۵-۲۶)

اس کے بعد چھٹے دلائل سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایمان فقط تصدیقِ قلبی کا نام ہے، اعمال
صالحہ داخل حقیقتِ ایمانی نہیں، آخر کے تین دلائل جن میں مدعا سے مذکور کو بذریعہ آیات
قرآنی ثابت کیا ہے عرض کرتا ہوں:

الرابع: ان الله تعالى كلما ذكر الايمان في القرآن اضافه الى القلب قال "وَمَنْ
الَّذِينَ قَالُوا اٰمَنَّا بِقَوْلِهِمْ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ"، وقوله "وَقُلُوبُهُمْ مُّطْمَئِنِّ بِاَلِ الْاِيْمَانِ" "سُكَّنَ

فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» «وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا» «وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»
 الخاص: ان اللہ تعالیٰ ایمان ذکر الایمان قرآن العمل الصالح بہ، ولو كان العمل
 صالح داخلًا فی الایمان لكان ذلك نكراً ۱۱۔

السادس: انه تعالى كثير اذكر الایمان وقرنه بالمعاصي قال «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ
 يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ» «وَلَنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا» الخ (تفسیر کبیر ص ۱۶)
 (ترجمہ: چوتھی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن پاک میں ایمان کا ذکر کیا ہے تو اس کی اضافت قلب
 کی طرف فرمائی ہے (جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا تعلق قلب ہی ہے) اس کے بعد چار آیتیں ذکر کی ہیں
 پانچویں یہ کہ جہاں بھی اللہ تعالیٰ نے ایمان کا ذکر کیا ہے تو اعمال صالحہ کو اس کے ساتھ ذکر کیا ہے
 پس اگر عمل صالح ایمان میں داخل ہوتا تو ایمان کے بعد عمل صالح کا ذکر تکرار ہوتا ۔
 چھٹی دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے بہت سی جگہ ایمان کو ذکر کیا اور اس کے ساتھ معاصی کو بھی ذکر
 کیا (جس سے عمل اور ایمان کا تغایر معلوم ہوتا ہے) اس کے بعد دو آیتیں ذکر کی ہیں
 بعدہ فرماتے ہیں :

وَاجْتَنِبْ أَيْنَ عَابَثَ عَلَىٰ هَذَا يَقُولُ تَعَالَىٰ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اكْتَبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَاصُ
 فِي الْقَتْلِ» «مِنْ ثَلَاثَةِ أَوْجِهٍ، إِلَى الْآخِرِ كَلَامُهُ الشَّرِيفُ (حوالہ سابق)
 (ترجمہ: اور حضرت ابن عباسؓ نے اس پر ارشاد باری تعالیٰ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَصَصُ
 سے استدلال کیا ہے۔۔۔۔۔ امام رازی کا اخیر تک کلام پڑھئے)

اور بعینہ یہی تقریر صاحب بیضاوی نے بیان کی ہے، اور اس مطلب کو یعنی حقیقت
 ایمان محض تصدیق قلبی ہونے کو آیات مذکورہ وغیرہ سے ثابت کیا ہے، اور دیکھئے: امام رازی
 نے یہ بھی بیان فرمایا ہے :

ان الایمان اقراء باللسان ومعرفه بالقلب و (ایمان زبان سے اقرار کرنا اور دل سے پہچاننا ہے)
 هو قول ابی حنیفہ وعامة الفقهاء، انتہی (تفسیر ص ۱۶) اور یہی امام ابو حنیفہ اور عام فقہاء کا قول ہے)
 اب مجتہد صاحب دیکھئے: ہماری عرض، آیات قرآنی و اقوال مفسرین و مجہور فقہاء کے
 ارشاد سے ثابت ہو گئی یا نہیں؟ بلکہ احادیث کثیرہ اس امر پر دال ہیں، چنانچہ کتب تفسیر و حدیث

مثل نووی وغیرہ میں موجود ہیں، اس کے شواہد اس قدر کتب مختلفہ میں موجود ہیں کہ جن کو نقل کرنا سخت دشوار ہے، اور ان شارالمذہب جس قدر احقر نے بیان کر دیئے ہیں، ان کو بھی آپ دیکھ کر بشرط فہم بھی فرماؤ گے۔ حق تنہم داغ داغ شدنبہ کجا کجا نہم؟! مگر یہ میں خود کہتا ہوں کہ یہ دلائل مذکورہ مخالف مذہب اہل حدیث و مذہب شوافع وغیرہ اہل سنت ہرگز نہیں، کیونکہ اہل سنت و جماعت کا منشأ سب کا واحد ہے، تنازع بعض لفظی ہے، کما تم مفصلاً۔ اور یہ ہمارے دلائل ان لوگوں کے مقابلہ میں ہیں کہ جو حضرات مثل مجتہد صاحب کے اعمال صالحہ کو داخل حقیقت ایمانی و نفس ایسان فرماتے ہیں، کما ہو ظاہراً اور اگر ہمارے مجتہد صاحب اپنی غلطی پر متنبہ ہو کر مذہب اہل حدیث اختیار کریں گے، اور ان کی آڑ میں گئے، تو فہم حجاباً بالہفاق! پھر ہم میں اور ان میں اس بارے میں درحقیقت کچھ اختلاف ہی نہ رہے گا۔

الغرض مجتہد صاحب اگر تنازع لفظی کی جانب آئیں گے تو انہی کی خوش فہمی ثابت ہوگی، ہم کو کیا نقصان؟ اور اگر ہم سے تنازع حقیقی ثابت کرنا چاہیں گے تو پھر اپنا ہی نقصان کریں گے، اور جوہر اہل سنت و آیات و احادیث کا خلاف کر کے شریک رائے اہل اعتزال و خروج ہونا پڑے گا، اب ان کو اختیار ہے جو شق چاہیں اختیار فرمائیں، خدا خیر کرے! دیکھئے! مجتہد الزمن کون سی کروٹ لیتے ہیں! مگر مجھ کو زیادہ خوف اسی کا ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب اصل مدعا سے علیحدگی فرما کر الفاظ مختلفہ بحسب الظاہر کے بھروسے لڑنے کو مستعد ہو جائیں گے، عجب نہیں کتب تفسیر وغیرہ کی وجہ سے کہیں یہ نہ فرمایا بیٹھیں کہ مذہب اہل حدیث و خوارج و معتزلہ کا ایک مطلب ہے، اور سب کے نزدیک اعمال داخل حقیقت ایمان ہیں بغیر ہمارا جو کام تھا ہم تو مکرر سر عقلاً نقلاً اسی لئے متنبہ کر چکے ہیں، اب آپ کو اختیار ہے، مگر خدا کے لئے جو کچھ کیا جائے وہ سوچ سمجھ کر کیا جائے، جیسا آپ نے مصباح الادب میں اندھیر کیا ہے۔ کہ کوئی دلیل بھی اب تلک ایسی نہیں بیان کی کہ جس کو مدعا سے جناب سے علاقہ ہو، اور ہمارے مدعا کے خلاف ہو۔ ایسا تو نہ کیجئے!

خفیه کا مذہب | ہم پھر بھی استحساناً اپنا دعویٰ۔ کہ ہم جس کے درپے ثبوت

ہیں، اور اس کی جواب دہی کے ذمہ کش ہیں۔ بالتفرض عرض کئے دیتے ہیں، جو صاحب اعتراض کرنا چاہیں اس کو پہلے ملاحظہ فرمائیں:

سنئے! حنفیہ کا مذہب امر متنازع فیہ میں یہ ہے کہ اصل ایمان جو کہ بشہادتِ اولہ عقلیہ و تطہیر نفس تصدیق ہے، قابلِ زیادت و نقصانِ حقیقی یعنی باعتبار کمیت ہرگز نہیں، لیکن زیادت باعتبار مؤثر بن زمانہ جناب رسالت مآب میں بے شک ہوتی تھی، اور زیادت و نقصان باعتبار ثمرات ایمانی یعنی اعمالِ صالحہ اب بھی بدیہی الثبوت ہے، ہاں زیادت و نقصان یعنی بحیثیتِ عرفان جو کہ شدت و ضعف کو بھی شامل ہے اس کے ہم بھی منکر نہیں۔

چنانچہ ہر ایک امر کا حال مفصلاً اس دفعہ میں گذر چکا ہے، اس کے خلاف اگر آپ حسبِ قرارِ خود کسی نصِ صحیح قطعی الدلالہ سے ثابت فرمائیں، اور یہ نہ ہو سکے تو کسی اور ہی دلیل عقلی نقلی قابلِ تسلیم اہل فہم سے اس کے مناقض و معارض کا ثبوت بہم پہنچائیں، تو اس وقت بے شک ہمارے ذمہ جواب دہی ضروری ہوگی، مگر پھر کہتا ہوں کہ خدا کے لئے تنازعِ لفظی میں پُر کڑ وقت ضائع نہ کیجئے، اس سے نہ آپ کو نفع نہ ہم کو نقصان، آپ انصاف سے کہئے کہ ایمان کا مقولہ کیف سے ہونا کیا دعویٰ محض ہے؟ آپ نے فرمایا تھا کہ جب تلک ملے تل نہ کیا جائے کیونکر تسلیم ہو؟ سو اب تو مدلل ہونے میں کوئی دقیقہ باقی نہیں رہا، پھر تسلیم میں کیا دیر ہے؟ اور ایفا سے وعدہ میں کیا توقف؟

یہ ارشاد تو مجتہد الدہر کا ایمان کے مقولہ قاضی عَصَد کا قول احناف کے خلاف نہیں | کیف سے نہ ماننے کی حالت میں تھا،

آگے بعد التسلیم فرماتے ہیں:

قولہ: سَنَّا کہ ایمان مجرد تصدیق ہے، تو بھی عدمِ زیادت و نقصانِ پتھر منع میں ہے

کَمَا مَنَعَ الْقَاضِيَ الْعَصَدُ وَبَعْضُ الْمُحَقِّقِينَ، اِنْتَهَى (ص ۵)

اقول: جناب مجتہد صاحب! اسی استدلالِ بے نظیر کی کیفیت تو اوپر بلا اثرِ مزید علیہ عرض کر چکا ہوں، ذہنِ عالی میں اب تلک اس کا مطلب بھی نہیں آیا، سمجھنے سے پہلے ہی استدلال کرنے لگے، بالجمہ زیادت و نقصان متنازع فیہ یعنی معنی حقیقی و متعارف کا ثبوت

لے جس کے اوپر زیادتی ہو ہی نہیں سکتی ۱۲

اس قول سے ہرگز نہیں ہوتا، جو ہمارے مدعا کے معارض ہو، البتہ زیادت و نقصان بالمعنی اللام پر یہ عبارت وال ہے، سو وہ ہمارا عین مدعا ہے، تفصیل گذشتہ کو ملاحظہ فرما کر چپ ہو رہے۔

ایمان مقولہ کیف سے ہے تو اس | اور اعتراض کیلئے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:
میں مساوات کیسے ہو سکتی ہے؟ | ادلتہ میں کہا ہے کہ ایمان مقولہ کیف سے ہے

اور مقولہ کیف میں بالذات کی بیشی، مساوات کا امکان نہیں ہوتا، حالانکہ وَالْمُؤْمِنُونَ مُتَسَاوُونَ فی الایمان قول امام ہے تو جیسا ایمان میں باوجود کہ مقولہ کیف سے ہے، مساوات تسلیم کرتے ہو، اگر اسی طرح زیادت و نقصان بھی مان لیا جائے تو کیا خرابی ہے؟

جواب اول | سو اس کا ایک جواب تو یہی ہے کہ حضرت امام جو جملہ مؤمنین کو مساوی فی الایمان فرماتے ہیں، تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ مساوات باعتبار ذات ایمان ہے، بلکہ بوجہ تساوی مؤمن بہ، ایمان کو مساوی کہتے ہیں، اور ایمان میں جو کہ مقولہ کیف سے ہے اگر کی بیشی، مساوات ممنوع تھی تو بالذات ممنوع تھی، کما ہو ظاہر، بواسطہ امور آخر کون ممنوع کہتا ہے؟

بالجملہ قول امام و عبارت ادلتہ میں تعارض نہیں ہے، کیونکہ ثبوت مساوات فی الایمان قول امام میں باعتبار ذات ایمان نہیں، بلکہ مؤمن بہ کی وجہ سے ہے، اور عبارت ادلتہ میں جو نفی مساوات ہے اس سے مراد مساوات بالذات ہے، سو جس حالت میں کہ قول امام میں حکم مساوات فیما بین ایمان جملہ مؤمنین باعتبار مؤمن بہ ہے، تو ظاہر ہے کہ اس جہت سے زیادتی و نقصان کا ہرگز احتمال نہیں ہو سکتا، جو آپ ثبوت مساوات کی وجہ سے ثبوت زیادتی و نقصان فرمانے لگیں۔

جواب دوم | اور دوسرا جواب شبہ مذکور کا یہ ہے کہ مساوات کے ایک معنی تو یہ ہیں کہ دو چیزوں کے اجزاء برابر ہوں، سو یہ معنی تو ظاہر ہیں کہ مقولہ کیف میں غیر ممکن ہیں، اور یہ معنی مساوات کے زیادت و نقصان بحسب الاجزاء کی گنیم ہیں، جہاں ان کا احتمال ہو سکتا ہے، وہیں اس کا بھی احتمال ہوگا، اور یہ زیادت و نقصان و مساوات خواص کمیات سے ہیں، اور دوسرے معنی مساوات کے یہ ہوتے ہیں کہ دو چیزیں کسی امر خاص میں باہم شریک ہوں، اور کسی میں کوئی جزو بہ نسبت دوسرے کے زائد نہ ہو، گو باعتبار قوت و ضعف تفاوت

ہوں، مثلاً یوں کہا جائے کہ نور شمس و نور قمر حقیقت نور میں مساوی ہیں، یا حرارت نار و حرارت آب گرم اصل حرارت میں یکساں ہیں، اور مساوات بالمعنی الثانی خواص کمیات سے نہیں ہے کیفیات وغیرہ پر بھی اس کا اطلاق جائز ہے، کما یبیکنا۔

سو مساوات مُثَبِّتہ حضرت امام، مساوات بالمعنی الثانی ہے، اور جس مساوات کی مقولہ کیف سے عبارت اولہ کاملہ میں نفی کی ہے، وہ مساوات بالمعنی الاول ہے، جو کہ خواص کمیات سے ہے، اور آپ نے جو تقریر شبہ میں ثبوت مساوات کی وجہ سے احتمال زیادت و نقصان حقیقت ایبانی میں نکالا ہے وہ جب صحیح ہوتا کہ مساوات مُثَبِّتہ حضرت امام سے مساوات بالمعنی الاول جو کہ قسیم زیادت و نقصان و خواص کمیات سے ہے مراد ہوتی، کما لا یخفی، آپ کے اس شبہ کا ماحصل بھی درحقیقت تنازع لفظی ہی ہے۔

ایمان میں زیادت و نقصان

(استدلالات اور جوابات)

ان استدلالات عجیبہ اور اعتراضات غریبہ کے بعد مجتہد زمن نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ: ”بعض آیات و احادیث مشعرۃ زیادتِ ایمان ایسی ہیں کہ جن میں تاویل مذکورہ سابقہ حضرت امام و حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہما یعنی تزاید باعتبار الاحکام والاخبار جس کا دعویٰ اولہ کاملہ میں کیا ہے ہرگز چل نہیں سکتی، اور ہم بقصد اختصار دو ایک آیات و احادیث ایسی لکھتے ہیں کہ جو زیادتِ ایمان پر دلالت کرتی ہیں، مگر تزایدِ احکام و اخبار کا وہاں پتہ بھی نہیں، انتہی ملخصاً“

مجتہد صاحب! قبل بیان آیات و احادیث ایک عرض مختصر میری بھی سن لیجئے، وہ یہ ہے کہ دلائل مسائل عشرہ معلومہ کا نص صحیح قطعی الدلالہ و متفق علیہ ہونا تو عموماً آپ کی اور حضرت سائل کی شرائط مسلّمہ میں سے تھا ہی، اب اس موقع خاص پر آپ نے جو قیدیں اور بیان فرمائی ہیں ایک تو یہ کہ آیات و احادیث معلومہ ثبوتِ زیادت پر دال ہوں، دوسرے وہ زیادتی باعتبار احکام نہ ہو بلکہ زیادتی فی نفس الایمان ہو، سو اب مقتضائے انصاف

یہ ہے کہ اگر آپ کی ان دونوں شرطوں میں سے ایک یا دونوں کسی آیت وحدیث میں مفقود ہوں گی، تو ہم سے اس کا جواب طلب کرنا، اور اس کو اپنے ثبوت مدعا کے لئے ہمارے مقابل پیش کرنا آپ کا خیال خام ہوگا، اور اگر شرط اول قائم مرقومہ حضرت سائل بھی کسی حدیث میں موجود نہ ہو، تو پھر تو اس کا بیان کرنا ظاہر ہے کہ یا جہالت یا فریب دہی! ہاں جس دلیل میں آپ کی یہ سب شرطیں موجود ہوں گی تو پھر اس کی جواب دہی ہمارے ذمہ البتہ لازم ہوگی، پس اب جو دلیل چاہئے بیان فرمائیے۔

استدلال اول

مجتہد صاحب کا آیت کریمہ **وَاِذْ قَالَ الرَّسُوْلُ اٰمِنٌ** اور **اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَتُوبُ اِلَیْكَ** سے، اور خلاصہ استدلال یہ ہے کہ آیت مذکورہ اختلاف مراتب یقین پر بالبداهت دال ہے، ورنہ سوال حضرت ابراہیم علیہ السلام ہی بے سود ہو جائے گا، تو معلوم ہوا کہ مرتبہ عین الیقین، مرتبہ علم الیقین سے بڑھ کر ہے، تو جو ایمان کہ عین الیقین سے حاصل ہوگا وہ بھی زائد ہوگا اس ایمان سے جو کہ فقط علم الیقین سے حاصل ہوا ہے، انتہی (مک)

جواب اقول: مجتہد صاحب! ہم نے جو موافق عرض گذشتہ کے اس استدلال کو دیکھا تو دونوں شرطوں میں سے ایک بھی اس میں ثابت و محقق نہیں، افسوس! آپ نے ادھر ادھر کی باتیں تو فرمائیں، مگر مرا حاشا! اس کو ثابت نہ کر سکے کہ استدلال مذکور میں شرائط مسئلہ جناب متحقق ہیں؟

آپ نے جو لکھا ہے اگر اس کو بجز تسلیم کر لیا جائے، تو اس آیت کا یہ مدعا نکلتا ہے کہ مرتبہ عین الیقین و علم الیقین میں تفاوت ہے، اول، ثانی سے اعلیٰ و اقویٰ ہے، رہی یہ بات کہ وہ تفاوت بحسب الزیادت والنقصان ہے، یا بحسب الشدث والضعف وغیرہ وجوہ تفاوت، ان دونوں مرتبوں میں تفاوت ہے؟ سو یہ دونوں احتمال موجود ہیں، بلکہ آپ کے الفاظ صاف اختلاف بحسب الرتبہ پر دال ہیں، پھر آپ نے اس سے ثبوت زیادت معلوم نہیں کیونکر لیا؟ اور اگر آپ زیادت سے مراد مطلق تفاوت لیتے ہیں — خواہ زیادتی کی وجہ سے یا شدت کی — تو اس کا منکر ہی کون ہے؟ اولہ میں صاف ہم نے لکھ دیا ہے، کما مکرر

اور اب بھی چند مرتبہ آپ کو متنبہ کر چکے ہیں، اس کو سمجھ بوجھ کر کچھ نونامد ہو جائیے ! رہا امر ثانی یعنی اس تفاوت کا نفس ایمان میں موجود ہونا، سو آپ نے اس کا کچھ ذکر تک بھی نہیں کیا، اور خود آیت میں نہ لفظ زیادت موجود ہے نہ جواب ابراہیمی میں لفظ ایمان کا پستہ، اپنی طرف سے خیال بانڈھ کر بقول شخصے دُؤ اور دُؤ چاکر رونی ہوتی ہیں، آیت مذکورہ کو دربارہ زیادت فی نفس الایمان نص تسلیم کر بیٹھے، آپ مدعی ہیں، بشرط انصاف تو آپ کو لازم ہے کہ دلیل مستحکم سے ثبوت زیادت فی نفس الایمان فرمائیں۔

ایک احتمال یہ بھی تو ہے کہ یہ تفاوت کسی امر زائد علی حقیقۃ الایمان میں ہو، بلکہ بشرط تدبیر خود الفاظ آیت اس جانب مشیر ہیں کہ یہ تفاوت امر زائد میں ہے، دیکھئے ! ارشاد اَوَلَمْ تُؤْمِنُ کہ جواب میں حضرت ابراہیم علیہ السلام بکنی وَلَٰكِنْ لِّيُظْهِرَنَّ لِقَائِيْ عُرْضُكَ ہوں، جس کا ماحصل یہ ہوا کہ اے شک ایمان تو لے آیا ہوں، مگر اطمینان قلبی کا طلب گار ہوں، یہ طلب نہیں کہ ایمان لایا ہوں مگر ناقص ہے، اس کی تکمیل اور تزاید کا خواست گار ہوں۔

علاوہ ازیں اچھائے اموات وغیرہ اس قسم کے امور کے معاینہ کی نوبت بعض انبیاء علیہم السلام بلکہ عوام کو بھی آگئی ہے، اور بعض انبیاء کو ان بعض امور کے معاینہ کی نوبت نہیں آئی، تو اس وجہ سے شاید آپ ان عوام کے ایمان کو بعض انبیاء کے ایمان سے زائد و کامل فرماویں، اَسْتَغْفِرُ اللہ !

علیٰ ہذا القیاس اگر امور مَوْمُنُں بہا کے معاینہ کے بعد ایمان زائد ہوتا ہے، اور بدو ملینہ فقط علم الیقین سے ناقص رہتا ہے، تو یوں کہو دنیا کے اندر سب کا ایمان — انبیاء ہوں یا اولیاء، عوام ہوں یا خواص — نغوز باشد ناقص ہی رہا، کیونکہ امور مَوْمُنُں بہا جو آخرت میں موجود ہوں گے ان سب کا معاینہ یہاں کس کو ہوا ہے؟ بلکہ یوں چاہئے کہ جنت میں جا کر بھی کسی کا ایمان مرتبہ اعلیٰ کو پہنچے ہی نہیں، کیونکہ ہر ایک قسم کے امور کا معاینہ اور تمام باتوں کا مشاہدہ کس کو ہو سکتا ہے؟ مثلاً دیکھئے ! اِنَّ اللہَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ہر سب کا ایمان ہے، اور مقدورات جناب باری غیر متناہی ہیں، ان کی کہیں انتہا ہی نہیں ہو سکتی، تو آپ کے ارشاد کے مطابق اس جملہ پر ایمان اعلیٰ و زائد تو وہ ہو گا کہ جمیع اشیا کے اعدام و ایجاد و حملہ تغیرات کو معاینہ کر لے، وہو محالٌ بالبداهۃ، واہ صاحب! ایمان کا تزاید خوب ثابت کیا جو مستحیل الحصول ہے مجموعہ مومنین میں سے انبیاء ہوں یا ملائکہ کسی کو بھی اب تلک میسر نہیں ہوا، اور نہ ہو!!

بالجملہ آیت مذکورہ مستند مجتہد صاحب میں اگر اُمَرُؤْنَ سَابِقِیْنِ میں سے کوئی ایک بھی ثبوت کو نہ پہنچا تو استدلال مفید مدعا کے مجتہد صاحب نہیں ہو سکتا تھا، اور اب تو دونوں امر کا عدم ثبوت بلکہ ثبوت عدم ہے، پھر اس کو مفید مدعا سمجھنا ہمارے مجتہد صاحب کی ذکاوت بے بنیاد ہی کا کام ہے، آپ کا بطلان مدعا مع شی زائد اسی تقریر سے ثابت ہو گیا، اور کچھ ضرورت نہیں معلوم ہوتی، ورنہ کلام بعض مفسرین جو مدعا کے احقر پر دال ہے اس کو بھی نقل کر دیتا۔

استدلال و تمہین باتوں پر مشتمل ہے | اس کے آگے مجتہد صاحب نے دلیل ثانی مدعا کے معلوم کے لئے بیان فرمائی ہے :

قولہ: **وایضاً قال الله تعالى: الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَعَلُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَرَآدَا لَهُمْ إِيْمَانًا، قَالَ ابْنُ عَرَبٍ فِي تَفْسِيْرِهِ: وَهُوَ دَلِيْلٌ عَلَى أَنَّ الْإِيْمَانَ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ، وَيَقْصُدهُ قَوْلُ ابْنِ عَرَبٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ قُلْنَا يَا رَسُولَ اللهِ الْإِيْمَانُ يَزِيدُ وَيَنْقُصُ؟ قَالَ: نَعَمْ! يَزِيدُ حَتَّى يُدْخِلَ صَاحِبَهُ الْجَنَّةَ، وَ يَنْقُصُ حَتَّى يُدْخِلَ صَاحِبَهُ النَّارَ، وَهَذَا ظَاهِرٌ إِنْ جُعِلَ الطَّاعَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْإِيْمَانِ، وَكَذَا إِنْ لَمْ تُجْعَلْ، فَإِنَّ الْبَقِيْنَ يَزِيدُ أَوْ يَنْقُصُ كَثْرَةِ التَّأَمُّلِ وَتَنَاضُرِ الْحُجَجِ، أَنْتَهَى (ص ۵۷)**

جواب کا آغاز | **اقول ویشترعین!** اس تقریر کے ضمن میں مدعا کے مجتہد صاحب پر تمہین دلیلیں موجود ہیں، اول تو آیت معلومہ کہ جس میں لفظ فَرَّادَهُمْ إِيْمَانًا بالتصريح موجود ہے، دلیل ثانی حدیث حضرت عبداللہ بن عمرؓ دلیل سوم قول بضاوی۔ سوم مجتہد صاحب نے تو فقط عبارت مذکورہ کو نقل فرمادیا، اور ثبوت مدعا کے لئے کسی قسم

لے قاضی بضاوی نے آیت بالا کی تفسیر میں کہا ہے کہ یہ آیت ایمان میں کمی و زیادتی کی دلیل ہے، اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا قول اس کی تائید کرتا ہے کہ ہم نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ ایمان گھٹتا بڑھتا ہے؟ تو آپ نے جواب دیا کہ ہاں اتنا بڑھتا ہے کہ اپنے صاحب کو جنت میں داخل کر دیتا ہے، اور اتنا گھٹتا ہے کہ اس کو دوزخ میں داخل کر دیتا ہے، مفسر فرماتے ہیں کہ اعمال کو جزو ایمان قرار دینے کی بات ظاہر ہے، اسی طرح جزو قرار دینے کا ظاہر ہے، کیونکہ انبیاء کی وجہ سے برکت غرور فکر کرنے کی وجہ سے اور دلائل کے باہم دیگر ملنے سے بھی یقین میں زیادتی ہوتی ہے (تفسیر بضاوی سورہ آل عمران ص ۴۲)

کی تشریح نہیں کی، مگر مناسب یوں معلوم ہوتا ہے کہ امور ثلاثہ مذکورہ کی نسبت جو کہ بظاہر مفید مدعا سے مجتہد صاحب معلوم ہوتے ہیں، کچھ کچھ عرض کر دیا جائے، تاکہ کسی کو شبہ ہی باقی نہ رہے، اگرچہ اہل فہم تو ان شراائط تعالیٰ تقاریر پر سابقہ کے ملاحظہ کے بعد اس تقریر کی وجہ سے ثبوت مدعا سے احترا میں متامل نہ ہوں گے۔

امراول (آیت کریمہ) کا جواب | اس نے اول تو یہی عرض ہے کہ مجتہد صاحب نے جو آیت مذکورہ سے استدلال کیا ہے، ان کو لازم ہے کہ اس امر کو ثابت فرمائیں کہ یہ زیادتی نفس ایمان میں ہے، کسی شیء زائد علی الایمان میں نہیں اور بدون اس کے ظاہر ہے کہ نہ ان کو مفید نہ ہمارے مدعا کے مخالف، بشرط انصاف تو ہم کو فقط اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ جب تک احتمال جانب مخالف کو بالکلہ دفع نہ کر دیجے تب تک ہمارے ذمہ جواب دہی ہی نہیں۔

مگر آپ کا عذر بڑا یہ ہوگا کہ معنی حقیقی ایمان ترک کر کے معنی مجازی کیوں لئے جائیں؟ مگر میں کہتا ہوں جب کہ قرینہ بلکہ قرآن صافہ موجود ہوں تو کیا دشواری ہے؟ ہم بالتصریح عقلاً و نقلاً ثابت کر آئے ہیں کہ نفس ایمان میں زیادتی حقیقہ ہو ہی نہیں سکتی، چنانچہ احادیث مشعرۃ زیادت کو علمائے محققین نے اسی امر پر محمول کیا ہے، کہ ان میں زیادتی امر زائد علی الایمان میں مراد ہے عبارات گذشتہ ملاحظہ فرمایئے، دیکھئے! قاضی عیاض ہی کا قول ہے جو شرح حدیث مذکورہ سابق میں مذکور ہے۔

والصحیح ان معناه شیء زائد علی مجرد الایمان، لان مجرد الایمان الذی هو التصدیق لا یتجزئ، وانما یکون هذا التجزئ لشیء زائد علیہ، من عمل صالح، او ذکر خفی، او عمل من اعمال القلب، من شفقہ علی مسکین، او خوف من اللہ تعالیٰ، او نیت صادقہ الخ
تو اب اسی ارشاد قاضی کے موافق ہم بھی آیت مذکورہ میں زیادتی شیء زائد علی حقیقۃ الایمان میں تسلیم کرتے ہیں، کیونکہ مجرد ایمان میں تو یہ زیادتی ہو ہی نہیں سکتی، اور امر زائد کوئی فعل افعال قلوب میں سے مثل نیت صادقہ وغیرہ کے ہوگا۔

مجتہد صاحب! جیسا آیت سابقہ میں یہ امر ثابت نہ تھا کہ تفاوت معلوم نفس ایمان میں

ہے، بعینہ یہاں بھی ثابت نہیں، بلکہ بعد تدبر صاف معلوم ہوتا ہے کہ دونوں آیتوں میں تفاوت و زیادتی امر زائد میں ہے کما مژ و دیکھئے: امام رازیؒ اسی آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

المسئلة الثانية: المراد بالزيادة في الايمان انهم لما سمعوا هذا الكلام المخوف لم يفتحوا اليه، بل حدث في قلوبهم عزم متأكداً على محاربة الكفار وعلى طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم في كل ما يأمرون به وينهى عنه تفك ذلك وحقاً، لانه قد كان فيهم من به جراحات عظيمة، وكانوا محتاجين الى المداواة، وحدث في قلوبهم وثوق بان الله ينصرهم على اعدائهم ويؤيدهم في هذه المحاربة، فهذا هو المراد من قوله تعالى فَزَادَهُمْ اِيْمَانًا، انتهى (تفسير كبير ص ۱۶)

دیکھئے: امام رازیؒ بھی یہی فرماتے ہیں کہ آیت مذکورہ میں زیادتی ایمان سے مراد یہ ہے کہ صحابہ رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین نے جب یہ سنا کہ جماعت کفار قتل و قتال کے لئے مجتمع ہے تو باوجود جراحات شدیدہ کے ان کو کفار پر جوش آیا، اور لڑائی کے لئے ارادہ مضمم کیا، اور تائید و نصرت خداوندی پر بھروسہ کر کے آمادہ جنگ ہو گئے۔
انھوں نے بھی زیادتی فی نفس الايمان مراد نہیں لی۔

اور یہ وہی امام رازیؒ ہیں کہ مواضع متعددہ میں آپ نے ان کے قول سے احتجاج کیا ہے، بلکہ بعض جگہ تو جمیع مفسرین کے قول کو ترک کر کے قول امام رازیؒ کو آپ نے قبول فرمایا، آیت وَاِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْمِعُوا لَهُ الْاِیْمَانَ جو دفعہ چہارم میں مذکور ہے بعینہ یہی قصہ گزر چکا ہے۔

اور بلکہ اسی کے آگے امام رازیؒ نے صاف لکھ دیا ہے والذین لا یقولون بهذا القول قالوا: الزیادة انما وقعت فی مراتب الايمان وفي شعائره، فصَحَّ القولُ بوقوع الزیادة فی الايمان مجازاً، انتهى (تفسیر کبیر ص ۱۶) یعنی جو لوگ حقیقت ایمانی میں طاعات کو داخل نہیں مانتے ان کے نزدیک اس آیت میں زیادتی سے مراد زیادتی فی مراتب و شعائر ایمان ہے۔ مگر مجتہد صاحب! یہ خوب یاد رکھنا کہ طاعات کو داخل ماننے والے سے مراد معتزلہ، اور خارج کہنے والوں سے مراد اہل سنت ہیں، کما مژ

وَسَيَأْتِيْ اِنْ شَاءَ اللّٰهُ تَعَالٰی ۔

باجملہ ہمارے مجتہد صاحب نے اس موقع میں اپنے ثبوت مدعا کے لئے دو آیتیں کل پیش فرمائی تھیں، مگر افسوس ایک بھی مشدّد مدعا کے لئے حضرت مجتہد نہ لکھی، مجتہد صاحب کا مدعا تو جب ثابت ہو کہ جب آیات مذکورہ سے حصول زیادتی فی نفس الایمان صراحتاً قطعی الثبوت ہوتا، سو آیت اولیٰ میں تو نہ زیادتی متنازع فیہا کا پتہ ہے، اور نہ حقیقتِ ایمانی میں تفاوتِ مذکور کا ہونا ثابت ہوتا ہے۔ کما مآز

رہی آیت ثانیہ سو اس میں بھی زیادتی فی نفس الایمان علی سبیل القطعیّت موجود نہیں بلکہ احتمالِ جانبِ مخالف موجود ہے، اور کہہ سکتے ہیں کہ یہ زیادتی نفسِ ایمان میں نہیں، بلکہ مراتبِ زائدہ علی حقیقتہ الایمان میں ہے، اور اسی احتمال کے مؤید قرینہ عقلی و اقوالِ مفسرین موجود ہیں، کما مآز

سو اہل فہم تو ان اشارہ اللہ مدعا کے مجتہد صاحب کے فساد کا یقین کر لیں گے، اور یہ بات تو ہر ایک اعلیٰ و ادنیٰ پداہتہ سمجھ جائے گا کہ مجتہد صاحب نے اپنی قرارداد کے موافق اس بارے میں کوئی نص صریح قطعی الدلالتہ متفق علیہ پیش نہیں کی، سو ان کے الزام دینے کو یہ بھی کافی ہے، مجتہد صاحب! ہم پھر بھی عرض کرتے ہیں کہ اس باب میں کوئی حدیث صحیح متفق علیہ قطعی الدلالتہ لگا رکھی ہے تو نکالئے، نہ ملے تو حضرت سائل سے سوال کیجئے، شاید کوئی ایسی حدیث کسی قوت کے لئے انھوں نے رکھ چھوڑی ہو، اور پھر بھی کام نہ چلے تو خیر اتنا تو کیجئے کہ درمیانِ خفیہ و شافعیہ و اہل حدیث متنازع حقیقی ہی ثابت فرمائیے، مگر سوچ سمجھ کر بلا تدبّر نقل عبارات نہ کیجئے، اور اگر شامیت اعمال سے یہی نہ ہو سکے تو حرکاتِ گذشتہ پر نام ہو کر ہمارے مشکور ہو جائیے اور اگر آپ یہ بھی نہ کریں تو ہم بھی فاصّحہ مایشئت کہہ کر چپ ہو رہیں گے

امردوم (حدیث ابن عمرؓ) کا جواب | باقی رہی حدیث جو بحوالہ ابن عمرؓ کلامِ بیضاوی سے اپنے نقل فرمائی ہے، سو جناب بن! اول تو اس کو

صحت سے کیا علاقہ؟ چہ جائے کہ متفق علیہ ہو، صاحب سفر السعاده وغیرہ نے اس کے بارے میں دیکھے کیا لکھا ہے؟ مع ہذا اگر ثبوتِ صحت سے قطع نظر بھی کریں تو پھر بھی زیادتی فی نفس الایمان

لہ سفر السعاده ص ۵۵ میں ہے ازاں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم دریں معنی چیز سے صحیح شدہ۔ یعنی ایمان میں کمی بیشی ہوتی ہے یا نہیں؟ اس سلسلہ میں کوئی صحیح حدیث نہیں ہے ۱۲

اس سے علی سبیل القطعیّت نہیں نکل سکتی، ہمارے عرض کرنیکی کچھ حاجت نہیں شرح فقہ اکبر تو آپ کے پاس موجود ہے، اس میں ملاحظہ فرمائیے، اس حدیث کے جواب میں فرماتے ہیں:

فمعناه: انه يزيد باعتبار اعماله الحسنه حتى يدخل صاحبه الجنة دخولاً اُولئِكَ، وينقص بارتكاب اعماله السيئه حتى يدخل صاحبه النار اُولئِكَ، ثم يدخل الجنة بايمان آخرًا كما هو مقتضى مذهب اهل السنة والجماعة، انهم:

(شرح فقہ اکبر ص ۴۸)

الغرض حدیث مذکور نہ صحیح ہے، اور نہ ثبوت مدعا سے مجتہد الدہر کے لئے قطعی الدلالتہ پھر اس سے امید ثبوت مدعا رکھنا محض خیال خام ہے، کمال حیرت ہے کہ جن شرائط کو مسائل لاہوری و مجتہد امروہی ہمارے مقابلہ میں بڑے شد و مد سے شرح و لمبط کے ساتھ بیان فرماتے تھے، اور شروع مصباح میں بعض احادیث کے ضمن میں اس کی تحقیق کی تھی، اب ان کو یک لخت پس پشت ڈال دیا، اور وہ حدیث کہ جس کی سند کا بھی اچھی طرح پتہ نہیں، صحت تو درکنار، معرض استدلال میں پیش فرمانے لگے، عجز مجتہد صاحب پر یہ شاہدین ہے، سچ ہے الضموماتُ بئینُ المحظوراتُ

مجتہد صاحب نے جو اپنے ثبوت مدعا کے لئے احادیث و آیات کے بیان کرنے کا ابھی وعدہ فرمایا تھا، سوکل دُواتیں جن کا حال مفقلاً عرض کر چکا ہوں پیش کیں، اور احادیث کی جگہ فقط ایک حدیث مذکور کلام بیضاوی سے ضمن کلام شراح فقہ اکبر میں جو آگے آتی ہے نقل فرمائی، اور اخیر دفعہ تلک کوئی آیت و حدیث کا ذکر بھی نہیں کیا، جس سے صاف ظاہر ہے کہ بس مجتہد صاحب کا مبلغ سعی یہی تھا، اور اگر اب بھی مجتہد صاحب اعتراف عجز سے منکر ہوں تو ہماری یہی عرض ہے کہ اول تنازع حقیقی ثابت فرمائیے، اور پھر اپنے مدعا کے ثبوت

کے لئے کوئی نص صحیح قطعی الدلالہ جو متفق علیہ بھی ہو پیش کیجئے۔

امر سوم (قول بیضاوی) کا جواب اب باقی رہا قول بیضاوی، سوال تو ہم کو اس کے جواب کی ضرورت ہی نہیں، جس صورت میں کہ ہم

اقوال علماء وغیرہ سے اپنا مدعا ثابت و متحقق کر چکے تو مخالفت قاضی سے ہم کو کیا اندیشہ ہے؟ مع هذا اگر ہم سلیم ہو تو قول قاضی بھی ثبوت مدعا سے مجتہد صاحب کے لئے حجت قطعی نہیں، بلکہ بشرط فہم قول قاضی سے استدلال مجتہد صاحب کا جو کہ قَدْ اَدَّاهُمْ اِيْمَانًا سے کیا تھا، اس کا ایک اور جواب سوائے مذکورہ سابق ہماری طرف سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ وہ فرماتے ہیں:

فَإِنَّ الْيَقِينَ يَزِدُّ دُرًا بِالدُّرِّ وَلَا كُفٌّ وَكَثْرَةُ النَّامِلِ وَتَنَاضُوحُ الْحُجَّةِ اس سے صاف ظاہر ہے یہ زیادتی باعتبار تزئید اجزاء نہیں ہے جو کہ خواص کم میں سے ہے، بلکہ یہ زیادتی باعتبار کیفیت کے ہے، تو اب اگر ہم آیت مذکورہ میں اسی ایک امر کو تسلیم کر لیں کہ زیادتی ایمان میں ہوئی، امر زائد علی الایمان میں نہیں ہوئی، تو موافق قول قاضی کے اس کا اب یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ زیادت متنازع فیہ جو کہ خواص مقلوہ کم سے ہے، نہیں، بلکہ یہ زیادت بمعنی الاعم ہے، جس کا اطلاق کیفیات میں بھی ہوتا ہے، سو اس کا منکر ہی کون ہے؟ کما مر

علاوہ ازیں بیضاوی کے حاشیہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ کلام بیضاوی کی تفسیر ہماری عرض کے موافق کرتے ہیں، یا آپ کی تقریر کے موافق؟ حاشیہ اسمعیل قنوی میں اسی کلام کی شرح میں لکھا ہے:

قوله: فان اليقين يزداد اذ اى المراد بالزيادة الزيادة كيفًا لا كمًا انتهى (حاشیہ قنوی ص ۲۱۷)

اور اسی حاشیہ میں قول بیضاوی اِنْ جُعِلَ الطَّاعَةُ مِنْ جُمْلَةِ الْاِيْمَانِ، وكذا ان لم تجعل کے ذیل میں لکھا ہے:

زيادة الايمان ونقصانه بحسب الكم ظاهر ان جعل الاعمال جزء حقيقيا كما ذهب اليه المعتزلة، وامت في مذهب الشافعي فهي ركن في كماله لا في اصل (ایمان کا کثیت کے اعتبار سے کم و بیش ہونا ظاہر ہے اگر ایمان کو ایمان کا جز حقیقی مانا جائے جیسا کہ معتزلہ کا مذہب ہے، لیکن امام شافعیؒ کے مسلک کے بموجب وہ رکن ہے مال ایمان کا، اصل ایمان کا نہیں پس

الایمان، فقولہ ان جعل الطاعة للنبیان مذہب البعض، لامذہب الشافعی، انتہی (حوالہ سابق) بیضاوی کا قول ان جعل الطاعة للمعزولہ کے مذہب کا بیان ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کے مذہب کا بیان نہیں ہے)

دیکھئے! کلام اسماعیل قنوی سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ کلام بیضاوی سے زیادت بحسب الکلیف مفہوم ہوتی ہے، زیادت بحسب الکلم نہیں ہوتی، اور ظاہر ہے کہ اس سے ہم پر کچھ الزام نہیں ہو سکتا، اور یہ بھی معلوم ہو گیا کہ اعمال کو داخل اصل ایمان کہنا معزولہ کا مشرب ہے، ہاں ایمان کامل کا رکن کہنا البتہ مذہب شافعی ہے، تو اب بیضاوی کا یہ کلام ان جعل الطاعة من جملة الایمان، مذہب معزولہ کا بیان ہے، مذہب شافعی وغیرہ اہل سنت کا بیان نہیں اور بعینہ اسی کے موافق کلام امام رازی کے معنی لینے ہوں گے، جیسا کہ ابھی عرض کر آیا ہوں۔ اس صورت میں خلاصہ کلام بیضاوی یہ ہوا کہ اگر اعمال کو داخل حقیقت ایمان مانا جائے جیسا کہ معزولہ کہتے ہیں، تو ایمان میں ثبوت زیادت خود ظاہر ہے، اور اگر موافق مذہب اہل سنت و جماعت کے اعمال کو ایمان سے خارج کہا جائے، تو پھر ایمان مومنین میں زیادت باعتبار ألف و تائل وغیرہ کے کہہ سکتے ہیں، جس کا خلاصہ وہی زیادت بحسب الکلیف نکلتا ہے، کما مر؛ بالجملة قول بیضاوی بھی بشرط فہم ہمارے مذاکے ہرگز مخالف نہیں، آپ جو چاہئے سمجھئے۔

شرح فقہ اکبر کی عبارت اس کے بعد مجتہد صاحب نے پھر قول شارح فقہ اکبر کا نقل کیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

سے استدلال کا جواب

”ایمان امت و ایمان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

یکساں نہیں، بلکہ ایمان امت ایمان حضرت صدیق کے بھی مساوی نہیں چنانچہ حدیث میں بھی

آیا ہے: لَوُ دُرٌّ اِیْمَانُ ابْنِ بَكْرِ الصِّدِّیقِ بِاِیْمَانِ جَمِیعِ الْمُؤْمِنِیْنَ لَوَجَّحَ اَیْمَانُهُ“ انتہی

سو مجتہد الدہر کو تو طولی لا طائل سے شوق ہے، یہی مطلب امام محمد کے قول کے ذیل میں مذکور ہو چکا ہے، اور ہم بھی اس کا جواب مفصل عرض کر چکے ہیں، اور اوراق گذشتہ میں ملاحظہ فرمائیے۔

آگے چل کر پھر ایک عبارت شرح فقہ اکبر سے نقل فرمائی ہے، وہو هذا: فان الکفر

لہ اگر حضرت ابوبکر کے ایمان کو عام مسلمانوں کے ایمان کے ساتھ تو لاہائے تو ایمان ابوبکر کا پتہ حبک جائے گا ۱۳

مع الایمان کالعلیٰ مع البصر الی اخرہ۔

سویا زمند پہلے ہی اس عبارت کو نقل کر کے اس کی حقیقت عرض کر آیا ہے، مقام حیرت ہے کہ جو عبارت صاف مدعاے حقیقہ پر دل ہیں، مجتہد الزمن بلائد کرمعانی ان کو ہمارے مقابلہ میں پیش کر کے اپنی قوت اجتہادیہ کی خوبی ظاہر کرتے ہیں، دیکھئے! اس عبارت میں یہی الفاظ ہیں:

فان تفاوت نور کلمۃ التوحید فی قلوب
اہلہا لا یخصیوہ الا اللہ سبحانہ، فمن
الناس من نورہا فی قلبہ کالشمس، ومنہم
کالقمر، ومنہم کالکوکب الذری، ومنہم
کالمشعل العظیم، والخر کالسراج الضعیف

(شرح الفقہ الاکبر ص ۷۷)

جس سے صاف ظاہر ہے کہ شارح موصوف کو اختلاف بحسب الشدث والضعف بیان کرنا مقصود ہے، وھو مسلّم عند الجميع کما مژدرا، ان دلائل کے پیش کرنے سے بدھستہ معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب و حضرت سائل بمقتضیٰ ظاہر پرستی لایزید ولا ینقص کے معنی مساوات جمیع الوجہ سمجھ بیٹھے ہیں، حالانکہ خود اکتہ میں اس کا دفعیہ اسی لئے کر دیا گیا تھا، سچ ہے ۷

فہم سخن چوں نکند ستم قوت طبع از متکلم مجوی

اور مجتہد صاحب نے اسی موقع میں شرم و حیا کو بغل میں مار کر یہ بھی دعویٰ کیا ہے کہ آیات و احادیث بے شمار ہیں جو زیادت و نقصان ایمان پر بالتفصیل دلالت کرتی ہیں، سو خیر! جس وقت مجتہد صاحب ان کو پیش کریں گے ان شاء اللہ اہل فہم کو معلوم ہو جائے گا کہ دعویٰ مجتہد صاحب صادق ہے یا کاذب؟ مگر خدا کے لئے مجتہد صاحب پہلے منشأ نزاع کو سمجھ لیں، اور مدعاے حقیقہ و معنی زیادت و نقصان کو ضبط کریں، پھر کچھ فرادیں تو مضائقہ نہیں، ورنہ ایسے ہی اسند لالات غریبہ فرمائیں گے جیسے اب فرما رہے ہیں۔

حضرت مجدد الف ثانیؒ کی فیصلہ کن عبارت | بالجملة عبارت شرح فقہ اکبر کو جو مجتہد صاحب

لے سامع اگر بات سمجھنے کی کوشش نہ کرے تو متکلم سے طبیعت کی جولانی کا خواہش مند نہ ہو۔ (گلستان صفحہ ۱۱)

نے نقل فرمائی ہے، اس کا جواب منفی عرض کر چکا ہوں، اس نے اس عبارت کو تنہا مبالغہ کرنے کی ضرورت نہیں، ہاں یوں دل چاہتا ہے کہ اس باب میں ایک عبارت جو حضرت شیخ مجدد الدین ثانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے بعض مکتوبات میں بیان فرمائی ہے نقل کروں، امجدہم اپنے مذاق و عقل و نقل سب طرح سے بنائیت الہی محقق کر چکے ہیں، اور اب حاجت کسی امر کے بیان کرنے کی نہیں رہی، مگر ایسے بزرگواروں کا کلام سب جلتے ہیں کہ سوچنا اہل بیان و سرایہ شیراز و برکات ہو سکے، اس نے مزید اہل بیان و برکت کے لئے جیسے نقل کیا ہیں وہو هذا:

در زیادتی و نقصان ایمان، علمدرا اختلاف است، امام اعظم کو فی رضی اللہ عنہ فرمایا: ایمان لا یزید ولا یقتص، و امام شافعی رحمہ اللہ سبحانہ فرمایا کہ یزید و یقتص، و تنگ نیست کہ ایمان عبارت از تصدیق و یقین قلبی است کہ زیادتی و نقصان را در ایمان خارج نیست، و آنچه قبول زیادتی و نقصان کند داخل و از رزقین است، ز یقین، غایت مالی مبالغہ اتیان اعلیٰ صالحہ انجماء آں یقین کی فرماید، و اعمال غیر صالحہ آں یقین را مسترد می سازد پس زیادتی و نقصان باعتبار اعمال و در انجماء آں یقین ثابت شد، و در نفس آں یقین، حصے یقین را کہ سبلی در روشن یافتہ زیادہ گفتہ آں یقین کہ آں انجماء در روشنی ندارد و گویا بعضے غیر سبلی یقین را یقین ندارد سند، ہاں بعض سبلی را یقین دانستہ ناخص گفتہ، و دیگر کہ حدت نظر داشتہ، و بدینکہ ایں زیادتی و نقصان را بحصہ یقین است نہ نفس یقین لا محرم یقین را غیر زائد و ناخص گفتہ، مثل آں کہ در آئینہ برابر کہ در انجماء و نورانیت تفاوت دارند شخصے بنید آئینہ را کہ انجماء زیادہ دارد و نماندگی در و بیشتر است گوید کہ ایں آئینہ زیادت است از ایں آئینہ دیگر کہ آں انجماء و نماندگی ندارد، و شخصے دیگر گوید کہ ہر دو آئینہ برابرند زیادت و نقصان ندارد تفاوت در انجماء و نماندگی است کہ از صفات آں دو آئینہ است، پس نظر شخصے ثانی مناسب است و بحقیقت شئی نافذ، و نظر شخص اول مقصور و ظاہر است، و از صفت ذات نزہت، و یزید اللہ الذی یزید ائمتہ و استکلم و والدہ سبحانہ او ثلوا العیلم دَرَجَات۔

از ایں تحقیق کہ ایں فقیرانہما آں موافق شدہ است اعتراضات مخالفان کہ بر مضمون زیادتی و نقصان ایمان خود را اندر ازل گشت، و ایمان عامہ مومنان و در جمیع و جملہ ایں

انبیاء علیہم الصلوٰت والتسلیمات نشد، زیرا کہ ایمان انبیاء علیہم الصلوٰت والتسلیمات کہ تمام منجلی و نورانی است ثمرات و نتائج باضعاف زیادہ دارد، از ایمان عامہ مؤمنان کہ ظلمات و کدورت دارد، علی تفاوت درجات، و ہمچنین ایمان ابی بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کہ در وزن زیادہ از ایمان اس امت است، باعتبار انجلاء و نورانیت باید داشت، و زیادتی را راجع بصفات کاملہ باید ساخت، نمی بینی کہ انبیاء علیہم الصلوٰت والتسلیمات با عامہ و نفس انسانیت برابر اند، و در حقیقت ذات ہمہ متحد، تفاضل باعتبار صفات کاملہ آمدہ است، و آنکہ صفات کاملہ نہ دارد گویا از آل نوع خارج است و از خواص و فضائل آل نوع محروم، با وجود این تفاوٹ و نقصان انسانیت زیادتی و نقصان رہ نمی یابد و نمی توان گفت کہ انسانیت قابل زیادتی و نقصان است، واللہ سبحانہ الملہم للعواب (ص ۴۸) و فتاویٰ مکتوب (۲۱۱)

(ترجمہ: ایمان میں کمی بیشی کے مسئلہ میں علماء کا اختلاف ہے، امام اعظم رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایمان نہ بڑھتا ہے نہ گھٹتا ہے، اور امام شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ بڑھتا گھٹتا ہے، اور شک نہیں ہے کہ ایساں تصدیق اور دل کے یقین کا نام ہے، کہ زیادتی کمی کی اس میں کوئی گنجائش نہیں ہے، اور جو چیز زیادتی کمی کو قبول کرتی ہے وہ گمان کے دائرہ میں داخل ہے، یقین کے دائرہ میں داخل نہیں ہے، زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ نیک کام کرنا یقین کو روشن کرتا ہے، اور بُرے کام کرنا یقین کو لگا لگاتا ہے پس اعمال کی وجہ سے زیادتی کمی یقین کو روشن کرنے میں ثابت ہوئی، نفس یقین میں ثابت نہ ہوئی، کچھ لوگوں نے اُس یقین کو جس کو صاف اور روشن پایا زیادہ کہہ دیا اُس یقین سے جس میں وہ صفائی اور روشنی نہیں تھی، گویا بعض لوگ غیر روشن یقین کو یقین ہی نہیں سمجھتے ہیں، انہی بعض نے روشن یقین کو یقین سمجھنے کی وجہ سے (غیر روشن یقین کو) ناقص کہہ دیا۔ اور دوسرے بعض نے جن کی نظر تیز تھی دیکھا کہ کمی بیشی کا تعلق یقین کی صفات سے ہے، نفس یقین سے ان کا تعلق نہیں ہے، چنانچہ ان حضرات نے یقین کو نہ گھٹنے بڑھنے والا کہا، مثلاً ایک جیسے دو آئینوں کو جو صفائی اور نورانیت میں متفاوت ہوں کوئی شخص دیکھے اور اس آئینہ کو جس میں صفائی زیادہ ہو اور شکل دکھانے کی صلاحیت زیادہ ہو، کہے کہ یہ آئینہ زائد ہے اس دوسرے آئینہ سے جس میں یہ صفائی اور شکل دکھانے کی صلاحیت نہیں ہے، اور دوسرا شخص کہے کہ دونوں آئینے یکساں ہیں، ان میں کوئی کمی بیشی نہیں ہے، تفاوت صفائی اور شکل نمائی میں ہے، جو ان دونوں آئینوں کی صفات ہیں، تو دوسرے شخص کی رائے صحیح ہوگی، وہ حقیقت حال کو اچھی طرح سمجھنے والا ہے اور پہلے شخص کی نظر صرف ظاہر پر مڑی ہوئی ہے، وہ صفت سے گذر کر ذات تک نہیں پہنچا، اور

اللہ تعالیٰ بتائے فرمائے ہیں ان لوگوں کے اوجہات جو ایمان لائے اور ان لوگوں کے جوہم دینے گئے۔
 اس تحقیق سے جس کے انہار کی اس دہر کو توفیق ملی ہے، انھماضین کے وہ اعتراضات جو انھوں نے
 ایمان میں کی پیشی دہوئے کر گئے ہیں ختم ہو گئے، اور ہم مسلمانوں کا ایمان ہر اعتبار سے انبیاء کرام علیہم السلام
 و اسلام کے ایمان کے برابر ہو کر نکاح انبیاء کرام علیہم السلام و اسلام کا ایمان ہو کر ثابت و درجہ صاف اور روشن
 ہے کہ کئی گنا تفرقات و امتیاز رکھتا ہے، امام مسلمانوں کے ایمان سے، مکہ ان کے درجوں کے تفاوت کے
 لحاظ سے ان کے ایمان میں تاریکی اور گہلاہن ہے، اسی طرح حضرت عدنی اکبرہ کا ایمان جو زمین میں اس
 امت کے ایمان سے زیادہ ہے اس کو صفائی اور نورانیت کے اعتبار سے گھٹا ہوا ہے، اور نورانی تحقیق
 صفات کاملہ سے جوڑنا چاہئے، کیا آپ جس دیکھتے کہ انبیاء کرام علیہم السلام و اسلام، امام انسانوں کے
 ساتھ انسان ہونے میں شریک ہیں، اور ذات و حقیقت میں متحد ہیں، کئی پیشی صفات کاملہ کے اعتبار سے
 پیدا ہوئی ہے، اور اس انسان میں صفات کاملہ نہیں ہیں، گویا وہ اس نوع سے خارج ہے، اور اس نوع
 کی خصوصیات اور صفات سے محروم ہے، اس تفاوت کے باوجود نفس انسانیت میں کی پیشی نہیں ہوئی
 اور یہ نہیں کہہ سکتے کہ انسانیت کی پیشی کو قبول کرتی ہے، اور انہار کی ہی درست بات کا ابہام
 فرماتے والے ہیں)

مجتہد صاحب! بعد از تمام اس کلام پر ازہدایت و تحقیق کو ملاحظہ فرمائیے، اگر حضرت
 شیخ رحمہ اللہ سبحانہ اور ہر بات فرماتے ہیں، منکر ضرور فہم و افہام کے مدللے احتیاط و گئے،
 اور عرض بالا کو قبول کر لیں گے، اور یہ دہوگا تو اس امر سے تو کہ ایک اختلاف نقلی پر اس
 قدر آپ حضرات نے شور و شغب مچا رکھا ہے، ان شاء اللہ ضرور تائب ہو جائیں گے۔
 بالجملہ اقوال محمد شریں و متعینین شافعیہ و حنفیہ و غیرہ سے یہ امر خوب ثابت ہو گیا کہ
 ایمان محض تصدیق نہیں کہنا ہے، اور حقیقت ایمانی قابل زیادت و نقصان ہرگز نہیں،
 ہاں شدت و ضعف کا کوئی منکر نہیں، علیٰ هذا القیاس ثمرات ایمانی یعنی اعمال صالحہ کی
 زیادت و نقصان ہی محتجہ علیہ ہے۔

اب ہمارے مجتہد صاحب کا یہ فرمانا:

وہی مرغ کی ایک ٹانگ! قولہ: غرض یہ تحقیق ہمارے حنفیہ کے نزدیک ضروریات

و نقصان ایمان میں بالضرورۃ واقع ہے، اور دلائل ماسبق سے بخوبی واضح ہو کر سکے
 سادہ ایمان انبیاء و اولیاء اور امام نور من اور عامر مقلدین کا محض غلامی لگائی سنت ہے کہ
 (مستحق)

اور تو کیا کہوں جو ان بات کہ کفریات انکار نہ ہے، حضرت: فرمائیے تو یہی علمائے حنفیہ میں کون قائل ہے کہ نفس ایمان میں زیادت و نقصان یعنی متنازع فیہ موجود ہے؟ آپ کے دے کہ ایک قاضی غصہ کا کلام نقل فرمایا تھا، سو اس کا جواب اور انی گذشتہ میں ملاحظہ فرمائیے۔
 ہاں اور جو جہات میں شرح فقہ اکبر سے آپ نے نقل کی ہیں، ان میں تو آپ نے ہر اہنی شکل مشہور کے دو اور دو چار روٹیاں ہوتی ہیں، ہر ایک تفاوت سے تفاوت بسبب الزیادت و نقصان سمجھ کر استدلال پیش کر دیا ہے چنانچہ ہر ایک استدلال کی حقیقت بالتفصیل عرض کر آیا ہوں، خدا کے لئے ایسی بے ہودہ کوئی پرکڑ باندھے کہ جو چاہا دے وہ فرما دیا، آپ ہی فرمائیے کہ مساوات ایمانی سے اگر مساوات میں کل الوجہ مراد ہے، تو بے شک اس کو چاہے غلاب کتاب فرمائیے خواہ غلاب سنت، مگر اس کا قائل ہی کون ہے؟ علمائے حنفیہ میں سے کسی ایک روٹی کا یہ منہ سب ثبوت کو پہنچائیے، _____ اور اگر مساوات سے مراد فقہ مساوات بسبب ذات تصدیق ہے، اور اعمال صالحہ بلکہ انجلا و اشراق ایمان کا بھی، اس میں لحاظ نہیں، تو پھر آپ ہی فرمائیے کہ اس کے بطلان پر کون سی آیت یا حدیث صحیحہ وال ہے؟ آپ کو فقط الفاظ بولنے سے مطلب ہے، مطلب نہیں سے تو شاید قسم ہی کھا گئی ہے۔

حنفیہ پر مارجیہ ہونے کا الزام

اور

شیخ جیلانی رحمہ اللہ کے قول کے جوابات

اب اور غضب دیجئے! فرماتے ہیں:

قولہ: اور جو حنفی اس مساوات کے قائل ہیں، اغلب کہ ایسے ہی حنفیوں کے حق میں حضرت شیخ عبد القادر علیہ الرحمہ نے فیئہ الطالبین میں فرقہ فرجیہ میں ہونا لکھا ہے، اور مترجم جلد الکیم جو لکھتے ہیں کہ یہ کسی کا الحاق ہے، غلط ہے، اس سے کہ شیخ نے سبب ان کے مارجیہ ہونے کو یہی لکھا ہے کہ یہ مانند فرقہ مارجیہ کے ایمان انبیاء علیہم السلام اور عوام کا بارہا جانتے ہیں، اور زبانی دیکھی کے قائل نہیں، اور ایمان کہتے ہیں تصدیق قلب

اور اقرار زبانی کو بدون اعمال کے، انتہی (۵۳)

اقول: مجتہد بد فہم و بد زبان کی اس بے ہودہ گوئی کا جواب کافی یہی ہے کہ اس صفحہ کے شروع میں آپ اعمال کو داخل حقیقت ایمانی فرما چکے ہو، کما حقہ، اور یہ مذہب بعینہ معتزلہ و خوارج کا ہے، تو اپنے ہی فتوے کے موافق فرمائیے آپ کون ہوئے؟ اس لئے آپ کو لازم ہے کہ پہلے دائرہ خروج اور اعتزال سے آپ کو خارج و مکیسو فرمائیے، اس کے بعد ان شاء اللہ ہم بھی آپ کی اس تہمت ارجاء کو آپ کے من پر مار کر آپ کی خوش فہمی و انصاف پرستی ظاہر کر دیں گے، دیکھئے! آپ برابر ایسے امور فرماتے چلے آ رہے ہیں کہ جو مذہب خوارج و معتزلہ پر چسپاں ہوتے ہیں، مگر ہم نے فقط آپ کے کلام کی تغلیط تو کی، آپ کی طرح یہ نہیں کہا کہ مجتہد الدھر اور ان کے امثال نے مشرب اعتزال وغیرہ کو قبول کر لیا، اور آپ بے وجہ ایک امر بے اصل و خیالی کی وجہ سے جو منہ میں آیا کہنے لگے۔

مرد جاہل در سخن باشد دلیر زانکہ آگہ نیست از بالا و زیر

میں حیران ہوں کہ آپ جو اس قول کے شروع میں کہتے ہیں ————— اور جو خفی اس مساوات کے قائل ہیں۔ ”اس مساوات سے کون سی مساوات مراد ہے؟“ مکرر عرض کر آیا ہوں کہ اگر مساوات من کل الوجوہ آپ سمجھ رہے ہیں، تو یہ تو محض آپ کا افتراء و تعصب جلی ہے، اگر آپ سچے ہیں اور کچھ غیرت بھی ہے، تو علمائے خفیہ میں فرمائیے کس نے اس کا دعویٰ کیا ہے؟ اور یہ کس کا مذہب ہے؟ اور اگر فقط لَا یَزِیْدُ وَلَا یَنْقُصُ سے یعنی ذہن عالی میں آئے ہیں، اور اس خیال کی وجہ سے خفیہ پر یہ تبرا گوئی ہے، تو شرم والوں کے لئے تو ڈوب مرنے کی بات ہے، بالخصوص جبکہ ائمہ میں ہم نے اس امر پر متنبہ بھی کر دیا ہو، اور بعض خفیہ کے اوپر اکتفا نہ کیجئے، خود حضرت امام پر تہمت رکھئے، جو کچھ آپ کا کام بھی نکلے اور نام بھی ہو، اور درحقیقت آپ نے یہ اتہام حضرت امام ہی پر لگایا ہے، کیونکہ آپ نے جو وجہ مرجعہ ہونے کی نقل فرمائی ہے وہ ایمان کا زائد و ناقص نہ کہنا ہے، اور یہی بعینہ قول امام ہے، علمائے خفیہ میں سے تو اس بارے میں سب نے امام ہی کے موافق کہا ہے، سو آپ جو خفیہ کو کہتے ہیں درحقیقت حضرت امام کو کہتے ہیں، اور یہ تہمت کچھ نئی نہیں، پہلے بھی

لے جاہل آدمی بات کہنے میں جری ہوتا ہے: اس وجہ سے کہ وہ شیب و فرانسے واقف نہیں ہوتا ۱۲

بعض مخالفین و معاندین نے حضرت امام کو داخل فرقہ مرجع کہہ دیا ہے، مگر سب جانتے ہیں کہ متعصبین و جناب معاندین کا قول وہی قابل قبول سمجھتا ہے کہ جس میں خود پر مرض جو اور بد چاہئے کہ حضرت ابو بکر صدیقؓ نہ و حضرت عمر فاروقؓ نہ کو بھی اس وجہ سے کہ بہت سے گمراہوں نے ان کو دشمن اولاد رسول و حرکت کہا ہے، غور و تأمل و داخل جماعت اعدا بقرت نبی علیہ الصلوٰۃ والسلام کیا جائے۔

اکابر کے مقتدرین بھی زیادہ | مجتہد صاحب اکابر کے جس قدر مقتدرین زیادہ ہوئے ہیں
اسی قدر ان کے معاندین بھی بے نسبت اوروں کے زیادہ ہوتے ہیں، کیونکہ جیسا آئینہ کی سوافتت علامت قبولیت

ہوتی ہے، ایسا ہی انہار کی معاندت و تکلم و تضلیت ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت صاحب رضوان اللہ تعالیٰ علیہم اجمعین میں جس قدر حضرات شیخین پر اور انہار مجتہدین رحمہم اللہ تعالیٰ میں جس قدر امام ابوحنیفہؒ پر ظن و تیز گوئی ہوئی، اس قدر اور حضرات برہ ہوئی، مصرعہ اسی روشنی طبع تو بریں بلا شدنی کا پورا مسدوق حضرت امام ہیں، اکثر اعتراضات امام صاحب پر لوگوں کی کم فہمی کی وجہ سے ہوئے ہیں، مطلب امام ملک ان کے اذہان کی رسائی نہ ہوئی، اپنی سمجھ کے موافق ان کو غلط سمجھ کر تردید کرنے کو آمادہ ہو گئے، اور سب جنجالوں اور مالی دماغوں کو ہر زمانہ میں یہی بلا پیش آتی ہے، یہی عرض میں کہ تامل ہو تو حضرت شیخ اکبر و حضرت مجدد و شاد ولی اللہ صاحب و مولانا محمد اسماعیل شہید رحمہم اللہ تعالیٰ علیہم کے احوال بطور خود ملاحظہ فرما لیجئے۔

شیخ جیلانی کا بعض خفیہ | باقی رہا حضرت شیخ عبدالقادر قدس اللہ سرہ کا بعض خفیہ
کو مرجع کہنے کا پہلا جواب | کو فرقہ مرجع میں شمار کرنا، سواوئی و تسلیم تو اس کا جواب
وہی ہے جو ترجمہ نے لکھا ہے یعنی یہ کلام الحاق معاندین

ہے، اور یہ کوئی نئی بات نہیں، مخالفین سے جب کہ اور نہ ہو سکا تو انھوں نے وقت اندازی کے لئے کلام اکابر میں بہت جگہ الحاق کر دیا ہے، بلکہ کلام اللہ و حدیث میں بعض آیات و جملے فرقہ خاندانے الحاق کئے ہیں، چنانچہ سب پر ظاہر ہے۔

اور آپ کا یہ فرمانا کہ یہ کلام الحاقی نہیں، کیونکہ حضرت شیخ نے سب ان کے مرجع ہونے کا ہی لکھا ہے کہ یہ ایمان کو مثل مرجع کے غیر زائد و ناقص کہتے ہیں۔ سخت حماقت ہے ہم کچھ

کہ یہ وجہ بھی الحاقی ہے، اور اگر یہ طلب ہے کہ یہ وجہ ثبوت ارجار کے لئے حجت کامل ہے، تو یہ دوسری نادانی ہے، ہم برابر کہتے چلے آئے ہیں کہ خفیہ میں سے کوئی بھی مساوات ایمانِ مؤمنین جملہ و توحہ سلیم نہیں کرتا، اس دلیل کی غلطی تو اور مؤید الحاقی ہے، اور اگر آپ کے کہنے کے موافق فقط تصدیق قلبی اور اقرار لسانی کو ایمان کہنے سے، اور اعمال کو خارج از ایمان تسلیم کرنے سے داخلِ مرتبہ ہونا لازم آئے، تو یوں کہو کہ جمیع اکابر و علمائے اہل سنت آپ کے زعم کے موافق مرتبہ ہی تھے، اور اہل سابقہ دیکھتے! جمہور علماء کا یہی مذہب ہے کہ حقیقت ایمان فقط تصدیق قلبی ہے، اور اعمال صالحہ ثمراتِ ایمانی ہیں، تو بس اب تو آپ یا ادجو کوئی آپ کا ہم مشرب ہوگا وہی مصداق اہل سنت رہ گئے، اور جمیع علمائے محققین و جمہور اہل اسلام مرتبہ ظہیرے، سو اب تو کس کی قسمت جو فرقہ مرتبہ میں شمار ہو! موافق شعر منسوب بامام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہ

إِنْ كَانَ حُبُّ الْعَلِيِّ رَفَضًا فَلَا بُدَّ لِمَنْ فَضَّلَ الْعَبَّادَ

ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اگر یہ جملہ اکابر دین ——— مثل حضرت امام غزالی، و شاہ ولی اللہ صاحب، و شاہ عبدالعزیز صاحب، و قاضی عیاض، و شیخ ابو عمر، و امام نووی، و جملہ محققین شافعیہ و خفیہ و غیرہ علمائے دین ——— آپ کے زعم کے موافق مرتبہ تھے تو خدا سب مسلمانوں کو یہ نعمت عطا فرماوے! یقیناً وہ ارجار کہ جس پر یہ جملہ اکابر دین ہوں گے، مجتہدانِ زمانہ حال کے تشکیک سے بدرجہا اعلیٰ و اشرف ہوگا! ۱۰

ترجمہ آں قوم کہ بر در کشاں میخندند در سرکار، خرابات کنند ایمان را
_____ افسوس! اب مجتہد صاحب کی بے باکی و ہزیاں سرائی ایسی بڑھی کہ اَلْعَظْمَةُ بَدَلَتْ!
مجتہد صاحب! خبر خواہ نہ عرض کرتا ہوں کہ اکابر کی نسبت سوزِ ادبی سے پیش آنا بہت سخت امر ہے، یہ شعر عارف کا آپ نے بھی سنا ہوگا
ہججِ قومے را خدا رسوا نہ کرد تا دل صاحب دے نامد بردارت

- ۱۰ اگر حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے محبت رکھنے کا نام رفض ہے تو یقیناً میں لوگوں میں سب سے بڑا راضی ہوں
- ۱۱ میں دُعا ہوں کہ جو لوگ تھمت پینے والوں (عشاق) پر مینتے ہیں یا کام کے خیال میں دینی دل لگی کرتے کرتے (ایمان کو) برباد کر بیٹھیں (دیوان حافظ ص ۳۷ سب رنگ) ۱۲
- ۱۳ کسی بھی قوم کو اللہ تعالیٰ اس وقت تک رسوا نہیں کرتے جب تک کسی بزرگ کے دل کو ٹھیس نہ پہنچے ۱۴

اگر اب بھی کچھ تر و تود ہو تو نظرِ عبرتِ حالِ قرآن مجید بن حضرت اوسعید لاہوری کو ملاحظہ فرمائیے کہ کس حالتِ روئیت میں مبتلا ہیں، بظاہر اسی قسم کی حرکات کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے،

فَاَعْتَبُوا يَا اُولِيَ الْاَبْصَارِ! وَالْعَلَقَبُ عِنْدَ اللّٰهِ!

دیکھئے! آپ نے بظاہر بعض خفیہ کے مرتبہ ہونے کا دعویٰ کیا تھا، مگر دلیل ایسی بیان فرمائی کہ خود حضرت امام اس کے مطابق آپ کی اس تہمت میں لکوث ہوتے ہیں، بلکہ جمیع اکابر بشرطِ اُفہم اس بلا میں مبتلا ہوئے جاتے ہیں، پھر اس امر سے زیادہ اور کیا سخت امر ہو گا اور ہم تو آپ کے اس امر کے شکر گزار ہی ہیں کہ آپ نے جو کہا سو کہا، مگر الحمد للہ ہم کہنا نہیں چاہتے کہ یہ سب دیکھ کر ہمارے دل سے ہٹ جائے۔

اور اگر یہ جواب خواہ تھوڑا آپ کو غلط ہی معلوم ہو، بلکہ کلامِ مذکور کو متوازن دوسرا جواب حضرت شیخ ہی کہا جائے، تو پھر بھی ہم کہہ سکتے ہیں کہ حضرت شیخ کو فضیلِ مذہب میں غایت مافی الباب غلطی ہوئی، اور اس سے اگر یہی مسئلہ نہیں، تو دیکھئے! اکثر فقہاء معتدین نے بعض مسائل حضرت امام مالک رحمہ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کی طرف منسوب کر دیئے ہیں، حالانکہ کتبِ مذہبِ اہل سے اس کا خلاف معلوم ہوتا ہے، اب آپ ہی فرمائیے کہ فقہائے تاملین مذہب کا اس بارے میں اعتبار ہو گا، یا خود کتبِ مذہبِ مالکی کو ٹھیک سمجھا جائے گا؟ بلکہ خود کتبِ خفیہ میں دیکھو جیسے کہ نقلِ مذہب حضرت امام دساجین میں مواضع متضادہ میں اختلاف ہو چکا ہے، اور بعض مواضع میں بعض تاملین کی غلطی مشق ہو گئی ہے۔

تقریریں ہم بھی کہہ سکتے ہیں کہ حضرت شیخ سے نقلِ مذہب خفیہ میں کسی وجہ سے غلطی ہو گئی، مثلاً ہو سکتا ہے کہ حضرت شیخ نے مسئلہ معلوم کو کتبِ خفیہ میں منقطعاً نہ دیکھا ہو، بلکہ مترجمین کے اقوال دیکھ کر یا اس کے مطابق دیکھنے اور سننے کے درجہ کتب کر دیا، اور اس کے سوا اور صورتیں بھی ممکن ہیں۔ سو اب ناظرین! انصاف کا لازم ہے کہ کتبِ خفیہ میں مسئلہ مذکور کو با تحقیق ملاحظہ فرمائیں، اس میں اگر یہ ثابت ہو جائے کہ خدا تعالیٰ زمانِ جدید میں نبین بھیجے اور وہ ساری ہے، تو البتہ پھر خفیہ پر اعتراض کرنا بجا ہو گا، ورنہ کلامِ شیخ کو غلط یا غلطی انقل پر ضرور محمول کرنا پڑے گا۔

اور چہاں سے مجتہد صاحب نے جو عبارت خفیہ کو بے تحقیق نقل کر دیا ہے، ان کے ثبوتِ کذب کے لئے تو مدعیہ نبویٰ سقننا بالقرآن کذباً بان یحکمون یعنی ماسبق اہل ان

کے جھوٹا ہونے کے لئے یہی کافی ہے کہ وہ جو کچھ سننے بیان کرنے لگے وغیرہ دلیل کافی ہے۔
اقرار ہی ایمان کی حقیقت میں غل نہیں | اب اس کے بعد مجتہدین اس دعوے باطل کی تائید میں فرماتے ہیں:

قولہ: بلکہ توضیح میں تو یہ لکھا ہے کہ بعض خفیوں کے نزدیک ایمان فقط نام ہے تصدیق کا، اور اقرار زبانی واسطے محفوظ رہنے کے ہے دنیا میں ہنگ اور لوٹ سے، انتہی، پس قائلین اس مساوات کے بالضرور فرقہ مرجئہ میں داخل ہیں، انتہی (۵۳)

اقول بجلہ تعالیٰ! جواب تو اس بے ہودہ گوئی کا اہل فہم کو قول سابق سے بخوبی ظاہر ہو جائے گا، یہ کوئی نئی بات نہیں، ہاں یہ امر قابل اظہار ہے کہ جن لوگوں نے اقرار کو ایمان میں داخل مانا ہے، اور جن لوگوں نے خارج از ایمان اور شرط اجزاء احکام کہا ہے، گوان میں بظاہر تعارض معلوم ہو، مگر حقیقت میں مطلب اصلی ایک ہے، اختلاف محض نقلی ہے، اقرار زبانی کو داخل ایمان کہنے والوں کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اقرار حقیقت ایمان کا مثل تصدیق کے، جز حقیقی ہے، اس کا اہل سنت میں سے کوئی بھی قائل نہیں، ورنہ چاہئے کہ بدون اقرار لسانی حصول ایمان ممکن ہی نہ ہو، حالانکہ آخرت وغیرہ کے باب میں فقط تصدیق کی وجہ سے سب نے مومن ہونے کا فتویٰ دے دیا ہے، بلکہ ان کا مطلب یہ ہے کہ ثبوت ایمان عند اناس بدون اقرار کے نہیں ہوتا، گو حصول فی نفس میں اس کی ضرورت نہ ہو، مثلاً کوئی اگر یہ کہے کہ ثبوت مدعا بدون شہادت نہیں ہوتا، تو ظاہر ہے کہ اس کا یہ مطلب ہے کہ ثبوت عند اناس اس پروقوف ہے، یہ مطلب نہیں کہ ثبوت نفس الامری بلا شہادت نہیں ہوتا، اور جہو راہل سنت اور علمائے متحققین کا یہی مذہب ہے کہ رکن اصل ایمان کا فقط تصدیق قلبی ہے، کما مکتوبہ، اس سے صاف ظاہر ہے کہ امر آخر خواہ اقرار ہو خواہ اعمال، حقیقت ایمان کا رکن نہیں، پھر اگر ایسے لوگوں پر حکم ار جاعہ لگائیں گے، تو مثل قول سابق کے سب علمائے متحققین کا داخل فرقہ مرجئہ ہونا لازم آئے گا، بشرط فہم عبارات سابقہ سے یہ امر بخوبی واضح ہے، اور اگر خواہ مخواہ اب بھی آپ بدون تصریح اس کو نہ مانیں تو بسم اللہ! یہ بھی سہی، دیکھئے! حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب

لہ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے مولانا ابوالحسن علی حسینی رحمہ اللہ کی کتاب الرفع والتکمیل فی الجرح والتعديل

۳۴۸ تا ۳۸۸ مع تعلیقات شیخ عبدالفتاح ابو غرہ مغلطہ ۱۲ ۵ آخر شمس ۱۲ گونگا ۱۲

تفسیر میں فرماتے ہیں :

”ووجود لفظی ایمان در اصطلاح شارع نام شہادتین است ولبس، وظاہر است کہ وجود لفظی ہر چیز بدون تحقیق حقیقت آن چیز اصلاً فائدہ نمی کند، والا تشنہ را نام آب گرفتن سیراب می کرد، وگرسنہ را نام نان گرفتن تسلی نمی بخشید، مگر آن کہ تیرازمانی الضمیر جوں بدون واسطہ نطق ولفظ در عالم بشریت امکان ندارد وناچار تلفظ بکلمہ شہادت را مدخل عظیم دادہ اند در حکم بایمان شخص، و فرمودہ اند: أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَفْقُوهُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فاذا قالوها عَصَوْا مَقِي دِمَائِهِمْ وَاَمَّا الْهَيْمُ لِأَجْلِ حَقِّهَا، وَحَسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ، اَنْتُمْ“ (تفسیر عزیزی سورہ بقرہ ص ۸۵)

(ترجمہ: اور شریعت کی اصطلاح میں ایمان کا وجود لفظی نام ہے صرف شہادتین کے اقرار کا، اور ظاہر ہے کہ کسی بھی چیز کا وجود لفظی اس کی حقیقت کے تحقق کے بغیر بالکل ہی بے فائدہ ہے، ورنہ پیا سپا پانی کا نام لینے سے سیراب ہو جاتا اور بھوکے کو روٹی کا نام لینے سے تسلی ہو جاتی، مگر باس وجہ کہ مانی الضمیر کی تعبیر بغیر بولے ممکن نہیں ہے مجبوراً ایمان کا حکم لگانے کے لئے شہادتین کے تلفظ کو اہمیت دی گئی اور فرمایا گیا کہ مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے اسی وقت تک جہاد کروں کہ وہ لا الہ الا اللہ کہہ دیں، پس جب انھوں نے زبان سے یہ کلمہ کہہ دیا تو انھوں نے اپنی جان و مال کو کھپایا، مگر اس کلمہ کے حق کی وجہ سے، اور ان کا حساب اللہ کے حوالے)

اس کلام سے پہلے حضرت شاہ صاحب نے ایمان کے کئی وجود بیان فرمائے ہیں، ایک وجود عینی، دوسرا وجود ذہنی، تیسرا وجود لفظی، اُن دونوں کو بیان فرما کر پھر معنی اخیر کو بیان فرمایا ہے بلکہ کلام سابق میں یہ بھی فرمایا ہے :

پس معلوم شد کہ اقرار مرض حکایت ایمان است (پس معلوم ہوا کہ اقرار مرض حکایت ایمان کا نام ہے)
اگر حکایت با محلی عنہ مطابق افتاد فہیما، والا اگر حکایت محلی عنہ کے مطابق ہو تو بہت خوب، ورنہ
خدائے وُزور سے بیش نیست، و محلی عنہ دھوکہ دہی اور جھوٹ سے زیادہ اس اقرار کی حقیقت
نیست مگر تصدیق، اتہی (ص ۶)

سوان دونوں عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ حقیقت ایمانی فقط تصدیق قلبی ہے، اور اقرار لسانی محض مجہز و حاک ہے، ایمان کے وجود اصلی کو اس سے کچھ علاقہ نہیں، ہاں وجود لفظی البتہ اس پر موقوف ہے۔

اور فرماتے ہیں: آپ کے قائم المحدثین و فخر المجتہدین نواب صاحب بہادر انتقاد الترتیب کے ایضاً فرماتے ہیں: قوله: وَدَّ هَبْ جَهْمُ وَالْحَقِّقِينَ إِلَى أَنَّهُ هُوَ (جمہور محققین کا مذہب یہی ہے کہ ایمان تصدیق قلبی کا

التصديق بالقلب، وانما الاقرار بشرط لإجراء
الحكام في الدنيا، لمان تصديق القلب أمر
باطن لا يَدُلُّه من علامته، فمن صدَّق بقلبه
ولم يقرب لسانه فهو مؤمن عند الله، وإن لم
يكن مؤمناً في احكام الدنيا۔ الى اخروا قال
(ص ۵ در مسائل ملحقات ص ۵)

نام ہے، اور زبان سے اقرار کرنا دنیاوی احکام کے
جاری کرنے کی شرط ہے، کیونکہ تصدیق قلبی ایک پوشیدہ
چیز ہے، اس کے لئے کوئی علامت ضرور ہونی چاہئے، پس
جو شخص اپنے دل سے تصدیق کرے اور اپنی زبان سے اقرار
نہ کرے وہ عند اللہ مؤمن ہے اگرچہ احکام دنیا میں مؤمن
نہیں۔ (اختر تک نواب صاحب کا کلام پڑھئے)

مجتہد صاحب! اس کو بھی دیکھئے! اور حضرت ابوسعید لاہوری کی جان پر صبر کر کے چپ ہو
رہتے۔ اور یہی مطلب حضرت امام غزالیؒ نے فرمایا ہے، وہ کہتے ہیں کہ ایمان محض تصدیق
ہے، اور زبان محض مجتہد و ترجمان ہے، سو اگر کسی کو تصدیق قلبی حاصل ہو گئی اور مہلت اقرار کی نہ ملی
یا مہلت بھی ملی مگر پھر بھی اقرار لسانی کی نوبت نہ آئی، تو شخص مذکور مؤمن ہی ہوگا۔

اب آپ کو اختیار ہے کہ ان اکابر کو مرحۃً قرار دیجئے یا اہل سنت و جماعہ پر عجب نہیں کہ آپ ہماری
بدشگونی کی وجہ سے اپنی ناک کا بھی خیال نہ فرمائیں، اور امام غزالیؒ و شاہ عبدالعزیز صاحب پر بھی
یہی فتویٰ مذکور جاری کرنے لگیں، مگر غالباً امیر المؤمنین محدثین زمانہ حال یعنی نواب صاحب بہادر
کی بہ نسبت تو آپ بھی سب سے نرم و رحیم اور کچھ نہ کہیں گے، اگرچہ دل میں تو بہت غیظ و غضب آئے گا، مگر
ظاہر میں تسلیم ہی کئے بنے گی، آخر قضائے قاضی آپ کے نزدیک گواہان ناقد نہ ہو، مگر ظاہر تو نافذ
ہو ہی جاتی ہے، اگر مناسب ہو تو نواب صاحب موصوف کی خدمت میں یہ شعر لکھ بھیجنا ہے

من از بیگانگان ہرگز نہ نالم کہ بامن ہرچہ کرد آں آشنا کرد
مگر آپ کس منہ سے کہیں گے، آپ نے تو حکم اپنے ارشاد کے نواب صاحب کو بھی خفیہ
و جمیع اہل سنت کے ساتھ ترجمہ میں داخل کر دیا، پھر اب نواب صاحب کی شکایت بے جا ہے،
کَمَا تَدِينُ شِدَائِي كَيْسِي كَا قَوْلٍ هـ

بَدُنْ بُولِے زیرِ گردنوں گر کوئی میری سنے ہے یہ گنبد کی صدا جیسی کہے ویسی سنے!
والله الهادی۔ فقط

لے میں پرایوں کا ہرگز شک کی نہیں ہوں۔ اس لئے کہ میرے ساتھ جو کچھ کیا ہے اس آشنا نے کیا ہے (دیوارِ کاغذ
ص ۱۲ سب رنگ) ۱۲ جیسا کرو گے ویسا بھرو گے ۱۲ لے گردوں: آسمان ۱۲

۸

قضائے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہونا

مذاہب فقہاء ——— جمہور کی دلیل ——— امام اعظم کے نقلی دلائل ———
 امام اعظم کی عقلی دلیل ——— دلیل عقلی کی تفصیل ——— دلیل اولیٰ کاملہ اموال بالغہ
 میں بھی بدرجہ اولیٰ جاری ہوتی ہے ——— منکوہہ غیر کا استثناء در مختار میں بھی ہے
 ——— قضا کے نفوذ تام کے لئے محل کا انشاء حکم کے قابل ہونا شرط ہے ———
 صدور حکم کے سبب کا مستبب پر اثر نہیں پڑتا ——— ناجائز سبب اختیار
 کرنے کا وبال حد اسے ——— ملکیت کی علت قبضہ تامہ ہے ———
 ملک حلال کا طریقہ کبھی حلال کبھی حرام ہوتا ہے ——— قبضہ کے علت تامہ
 ہونے کی تفصیل ——— قبضہ کے علت تامہ ہونے پر چند اعتراضات اور
 اس کے جوابات ——— اولیٰ کاملہ کے مقدمات خمسہ کی غرض ——— واسطہ
 فی العروض ہی میں وسائط کا اثر ذی واسطہ ناک پہنچتا ہے ——— واسطہ
 فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے ——— واسطہ فی الشبوت میں ذو واسطہ
 کا وصف جدا ہوتا ہے ——— شہادت، قضا کے لئے واسطہ فی العروض
 نہیں ہے ——— تمام چیزیں اصل خلقت میں تمام لوگوں میں مشترک ہیں
 ——— رفع نزاع کے لئے قبضہ کو علت ملک قرار دیا گیا ہے ——— عموم
 ملک کے قرآن ——— مدعی کا ذب اپنی ہی ملک پر قضا کے ذریعہ قابض ہوتا
 ہے ——— پوری بحث کا خلاصہ ——— خصم کے نقلی دلائل کا جواب ———
 ——— قطعہ من النار عدم نفاذ قضا پر دلالت نہیں کرتا ——— جواب ثانی دفعہ
 ثامن ——— حاکم بالذات اللہ تعالیٰ ہیں انبیاء اور حکام مجازاً حاکم ہیں ———
 ——— حکام ماتحت کو اختیار کئی نہیں ہوتا ——— اجتہادی خطا کی صورت
 میں قضائے قاضی کے باطن نافذ ہونے کی وجہ

۸

قضائے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہونا

اگر کسی نکاح کے دعوے دار نے شرعی قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کئے، اور قاضی کی تحقیق میں وہ گواہ سچے ثابت ہوئے کسی طرح بھی قاضی کو ان کے جھوٹے ہونے کا علم نہ ہو سکا، اس لئے قاضی نے مدعی کے حق میں مقدمہ کی دگری کر دی، تو کیا قاضی کا یہ فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوگا یا باطن بھی نافذ ہوگا؟ _____ محمود و فسوخ کے علاوہ دیگر تمام معاملات میں قاضی کا فیصلہ بالاتفاق صرف ظاہر نافذ ہوتا ہے، اور محمود و فسوخ میں

۱۷ ظاہر فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز کے بارے میں نزاع ہے، قاضی اس کو مدعا علیہ کے قبضہ سے لگا کر مدعی کے قبضے میں دے دے، اور اس کے متعلقہ احکام بھی نافذ کر دے، مثلاً نکاح کا دعویٰ ہے تو قاضی عورت مرد کے سپرد کر دے، اور شوہر کے ذمہ نان و نفقہ اور کفنی وغیرہ حقوق لازم کر دے _____ اور باطن فیصلہ نافذ ہونے کا مطلب وہاں نافذ ہونا ہے، مثلاً مثل مذکور میں مرد کے لئے اس عورت سے صحبت جائز ہو جائے اور اولاد ثابت انسب ہو، اور اگر کسی جائداد کا دعویٰ ہے تو مدعی اس جائداد کا مالک ہو جائے، اور اس کا بیچنا، کرایہ پر دینا، ہبہ کرنا وغیرہ تصرفات درست ہوں ۱۲

۱۸ فقہاء اصطلاح میں ایجاب و قبول کے ذریعہ معاملہ کرنے کو ”عقد“ کہتے ہیں، جیسے بیچنا، خریدنا، کرایہ پر دینا، نکاح کرنا وغیرہ _____ اور بعینہ سابقہ عقد کے ختم کرنے کو ”فسخ“ کہتے ہیں، جیسے بیع کا اقالہ کرنا، بیوی کو طلاق دینا وغیرہ ۱۳

ایک ٹکڑا ہی رہتا ہے، اس لئے اس کا لینا مدہی کے لئے حلال نہیں ہے پر معلوم ہوا کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر نافذ ہوتا ہے، باطن نافذ نہیں ہوتا، ورنہ وہ مال حلال و طیب ہو جاتا۔

(۱) ایک شخص نے اپنے ہی قبیلہ کی ایک عورت کے امام عظمہ کے نقلی دلائل پاس نکاح کا بیجا بیجا، وہ مرد اس عورت سے خاندانی شرافت میں کم تر تھا، چنانچہ عورت نے اس شخص سے نکاح کرنے سے انکار کر دیا، اس شخص نے حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی کورٹ میں نکاح کا دعویٰ کیا اور دو جھوٹے گواہ پیش کئے، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے نکاح کا فیصلہ کر دیا، عورت نے عرض کیا میرا اس شخص سے نکاح نہیں ہوا ہے، اگر آپ مجھے اس کے یہاں بھیجا رہی چاہتے ہیں تو آپ ہمارا نکاح پڑھ دیں، تاکہ ہم حرام سے بچیں، حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے ان کا نکاح نہیں پڑھا، بلکہ یہ ارشاد فرمایا کہ

شَهِدَ الْإِلَٰهَ زَوْجًا لِّهِ
تیسرے ڈوگواہوں نے تیرا نکاح پڑھ دیا۔
یہ روایت امام عظمہ حضرت ابوحنیفہ کے قول کی صریح دلیل ہے کہ قاضی کا فیصلہ ہی موجب نکاح ہے، اگر نفس الامری نکاح نہ بھی ہوا ہو، تو قاضی کے فیصلہ سے نکاح ہو جائے گا، اور حضرت علی کرم اللہ وجہہ نے نکاح کے تحقق کا سبب اپنے فیصلہ کے بجائے شہادت کو اس لئے قرار دیا ہے کہ شہادت، قضائے قاضی کے لئے واسطہ فی الثبوت بالمعنی الاول ہے، یعنی شہادت، فیصلہ کا ذریعہ بنی ہے پس گویا وہی موجب نکاح ہے۔

(۲) حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما نے اس شرط کے ساتھ ایک غلام بیجا کہ میں ہر عیب سے بری ہوں خریدار نے یہ معاملہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ سے کھانسنے پیش کیا، حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے ابن عمر رضی اللہ عنہ سے قسم کھا سکتے ہیں کہ آپ نے عیب چھپا کر نہیں بیجا ہے، ابن عمر رضی اللہ عنہ نے قسم کھانسنے سے انکار کر دیا، چنانچہ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے غلام ابن عمر کو لوٹا دیا، ابن عمر نے اس کو لے لیا، اور

بڑے نفع سے اس کو بچ دیا (احکام القرآن ص ۳۱۳ ج ۱)

حضرت ابن عمرؓ جانتے تھے کہ انھوں نے غلام برارت کی شرط کے ساتھ بیچا ہے، اس لئے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کا خیال عجیب کی وجہ سے غلام کو لوٹانے کا فیصلہ درست نہ تھا، اگر حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کو حقیقت حال کا پتہ ہوتا تو وہ ہرگز غلام واپس لینے کا فیصلہ نہ کرتے، مگر اس کے باوجود حضرت ابن عمرؓ نے واپس لے لیا، اور دوسری جگہ بڑے نفع سے بچ دیا۔

(قُلْ لَّيْسَ بِكُم مِّنَ الْعُقُودِ) پس معلوم ہوا کہ قاضی عقد کو توڑ دے تو
يُوجِبُ عَوْدَهُ إِلَىٰ مَلِكِهِ، وَإِنْ كَانَ مَبِيعٌ بَائِعٍ كِي طرف لوٹ جاتی ہے، اگرچہ
فِي الْبَطْلِ خِلَافُهُ (احکام القرآن ص ۱۱۹) حقیقت حال اس کے خلاف ہو۔

(۳) حضرت ہلال بن اُمیہؓ نے اپنی بیوی پر شریک بن سحما کے ساتھ طوطا ہونے کا الزام لگایا چنانچہ لعان کی آیتیں نازل ہوئیں، اور میاں بیوی میں لعان کرایا گیا، اور ان کا نکاح ختم کر دیا گیا، اس کے بعد حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ہلال کی بیوی جو حاملہ ہے اگر ایسی ایسی علامتوں والا بچہ جنے تو وہ ہلال کا بچہ ہے، اور اس کا الزام غلط ہے، اور اگر فلاں فلاں دوسری علامتوں والا بچہ جنے تو شریک کا بچہ ہے یعنی ہلال کا الزام صحیح ہے پھر جب اس عورت نے بچہ جناتو اس میں وہ علامتیں تھیں، جن کی رو سے وہ شریک کا بچہ قرار پاتا تھا، اس موقع پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا کہ

لَوْلَا مَا مَضَىٰ مِنَ الْإِيمَانِ لَكُنَّا بِي وَلَكِنَّا شَانٌ اگر پہلے لعان نہ ہو چکا ہوتا تو میرا اور اس عورت کا معاملہ کچھ اور ہی ہوتا (یعنی میں

(احکام القرآن ص ۱۲۵ ج ۱) اس عورت کو سخت سزا دیتا)

عورت کا جھوٹ ظاہر ہونے کے بعد بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے لعان کی وجہ سے جو تفریق کی تھی اس کو باقی رکھا، اور اپنا فیصلہ نہیں بدلا۔

فَصَادَ ذَلِكَ أَصْلًا فِي أَنَّ الْعُقُودَ پس اس سے ضابطہ نکلیا کہ جب کوئی ماکہ
وَفَسَّحَهَا مَتَىٰ حَكَمَ بِهَا الْحَاكِمُ کسی عقد فسخ کے بارے میں فیصلہ کرے

وَمَا لَؤَابِتْدُ اَيْضًا بِحُكْمِ الْحَاكِمِ وَقَدْ
(احکام القرآن ۱۵۳۱)

(۴) دُو شخصوں نے ایک آدمی کے خلاف یہ جھوٹی گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دی ہے، چنانچہ قاضی نے میاں بیوی میں تفریق کر دی، پھر ان دُو گواہوں میں سے ایک نے اس عورت سے نکاح کر لیا، تو امام عارف شافعیؒ نے (جو جلیل القدر تابعی ہیں) فتویٰ دیا کہ یہ نکاح درست ہے (احکام القرآن ۱۵۳۱)

امام عظیمؒ کی عقلی دلیل | امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کی عقلی دلیل حضرت قدس سرہ نے اولیہ کاملہ میں تفصیل سے بیان فرمائی

ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ گواہوں کا جھوٹ نہ جلنے کی وجہ سے قاضی جو فیصلہ کرے گا، وہ فیصلہ بالاجماع ظاہر اُنو نافذ ہوگا، یعنی قاضی مدعی کو اس چیز پر قبضہ و لادے گا، اور جب مدعی کا اس پر قبضہ تمام ہو جائے گا تو مدعی اس چیز کا مالک ہو جائے گا، کیونکہ قبضہ ملکیت کے لئے علتِ تامہ ہے، اور معلول علتِ تامہ سے پیچھے نہیں رہ سکتا، علت کے ساتھ ہی معلول کا پایا جانا ضروری ہے، لہذا جو ہی عورت مدعی کے قبضہ میں آئے گی، مدعی اس کا مالک ہو جائے گا، اور باہمی استمتاع حلال ہو جائے گا۔ رہا نکاح تو وہ ملکیت کا صرف ظاہری سبب ہے حقیقی سبب قبضہ ہے، اس لئے حقیقی سبب کے ہائے جانے کے بعد مجازی سبب کی چنداں ضرورت باقی نہیں رہتی۔

دلیل عقلی کی تفصیل | مذکورہ بالا دلیل عقلی کی تمہید کے طور پر حضرت قدس سرہ نے پانچ مقدمات بیان فرمائے ہیں جو درج ذیل ہیں:

پہلا مقدمہ: یہ ہے کہ ملکیت کا حقیقی سبب قبضہ تامہ ہے، بشرطیکہ شئ مقبوض ملک کا محل ہو، یعنی اس میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہو۔
دوسرا مقدمہ: یہ ہے کہ تمام اشیاء عالم خصوصاً عورتیں بھی قبضہ تامہ کی وجہ سے ملوک ہو جاتی ہیں۔

تیسرا مقدمہ : یہ ہے کہ شوہر کو بیوی سے فائدہ اٹھانے کی جو اجازت ہے وہ بطور بیع ہے، بطور اجارہ نہیں، یعنی نکاح میں عورت اپنے بُعْث اور رحم کو شوہر کے ہاتھ فروخت کر دیتی ہے۔

چوتھا مقدمہ : یہ ہے کہ عورت کو بُعْث فروخت کرنے کا تو اختیار ہے، مگر باقی بدن فروخت کرنے کی اجازت نہیں ہے، اس لئے شوہر صرف بُعْث کا مالک ہوتا ہے، عورت کے دیگر جسم کا مالک نہیں ہوتا۔

پانچواں مقدمہ : یہ ہے کہ اشیاء پر غیر ملوکہ یعنی مباح الاصل چیزیں تو صرف قبضہ سے ملوک ہو جاتی ہیں، وہاں نہ بیع کی ضرورت ہوتی ہے، نہ قبضہ کا فانی کی حاجت، مگر عورتوں کا ملوک ہونا اس طرح ممکن نہیں ہے، کیونکہ مرد و عورت میں جہاں سَلْبِ صِفَتی ہے، وہاں تساوی نوعی بھی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ باہمی رضامندی سے میاں بیوی کے درمیان نکاح کا معاملہ طے ہو، یا حکم حاکم قبضہ زنان کا سبب بنے، تبھی عورتوں پر قبضہ تام، علت ملک بنے گا۔ مذکورہ بالا مقدماتِ خمسہ پیش نظر رکھنے کے بعد دلیل سمجھنے میں کوئی دشواری باقی نہیں رہتی، کہ جب عقود و فسخ میں قاضی نے فیصلہ کر دیا، اور وہ فیصلہ ظاہراً بالاتفاق نافذ ہو گیا، یعنی اس چیز پر جس کا مدعی نے دعویٰ کیا تھا مدعی کو قبضہ تام و لا دیا گیا، تو اب اس کا معلول اس سے مخلف نہیں رہ سکتا یعنی مدعی عورت کا مالک ہو جائے گا، اور اس طرح قاضی کا فیصلہ باطناً بھی نافذ ہو جائے گا، یعنی مدعی حقیقتہً اور دیانۃً اس عورت کا مالک ہو جائے گا۔

رہی یہ بات کہ مدعی نے قبضہ حاصل کرنے کے لئے غلط طریقہ اختیار کیا ہے، تو وہ اپنی جگہ گناہ کی رو ہے جس کی سزا آخرت میں اس کو لا محالہ بھگتنی ہوگی، اور کچھ بعید نہیں کہ دنیا میں بھی اس کی کچھ سزا ملے۔

جیلانج دینے والے مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی کا وکیل، اور اولہ کا ملہ کا رو دکھنے والا محمد احسن امروہی حضرت قدس سرہ کی پوری بات سمجھ ہی نہیں سکا، اس کی سمجھ میں کچھ دلیل عقلی کا پہلا مقدمہ آیا چنانچہ اس نے مصباح الاولہ

میں اس مقدمہ کو رد کرنے کے لئے لڑی چوٹی کا زور لگایا، مگر وہ مقدمہ اب نہیں تھا جو رد ہو جاتا، حضرت قدس سرہ نے اس کے اعتراضات کے دندان شکن جوابات دیئے ہیں۔

جواب کے شروع میں حضرت نے خلافِ عادتِ اولہ کا ملہ کے جواب کا خلاصہ بیان نہیں فرمایا، کیونکہ معترض نہ ساری دلیل سمجھا ہے، نہ اس نے دلیل پر کوئی اعتراض کیا ہے، صرف قبضہ تاتمہ کے علتِ ملک ہونے پر بے دلی ہے، اس لئے حضرت قدس سرہ نے خلاصہ جواب کی ضرورت نہیں سمجھی۔

دوسری خاص بات اس دفعہ میں یہ ہے کہ حضرت نے اعتراض کے دُور جواب تحریر فرمائے ہیں، پہلا جواب تو وہی ہے جو اولہ کا ملہ میں دیا گیا تھا، جس کی بنیاد یہ مقدمہ ہے کہ قبضہ علتِ ملک ہے، پس جب قاضی کے فیصلہ سے مدعی نے فیصل شدہ چیز پر مکمل قبضہ کر لیا تو وہ اس کا ظاہرِ اوباطنا دونوں طرح مالک ہو گیا۔

اور دوسرا جواب نیا ہے (جو اس دفعہ کے آخر میں آ رہا ہے) اس کی بنیاد یہ مقدمہ ہے کہ قاضی کا حکم حجازِ اخدا کا حکم ہے، اور اللہ تعالیٰ مختارِ کل ہیں، جس کو جس چیز کا چاہیں مالک بنا سکتے ہیں، بناؤ علیہ قاضی کا بھی یہی حکم ہوگا، پس اگر قاضی کا حکم اللہ کے حکم کے معارض نہ ہو تو قاضی کے مالک بنانے سے بھی مدعی کا ذب مالک بن جائے گا، رہا مالک بننے کے لئے غلط انداز اختیار کرنا تو اس کا وبالِ جدا ہے۔

دفعہ ثامن

خلاصہ تقریر مصنفِ مصباح یہ ہے کہ حضرت مشہر یعنی مولوی محمد حسین نے مسئلہ کا یہ تھنا ہے قاضی کے ظاہرِ باطن نافذ ہونے پر مطالبہ دلیل کیا ہے، باقی اس مسئلہ کی تشریح کے طور پر منکوحۃ الغیر کی لہ مولوی محمد حسین بناوئی صاحب نے اپنے اشتہار میں یہ مثال دی ہے کہ کسی شخص نے ناحق (باقی صفحہ پر)

مثال کو بیان کیا ہے، سو اس مثال جزئی کے غلط ہو جانے سے اصل قاعدہ پر سے اعراض رفع نہیں ہو سکتا، کیونکہ موجبہ جزئیہ، موجبہ کلیہ کو مستلزم نہیں ہوتا، انتہی (۵۳۵ء)

مسائل سمجھنے کے لئے فہم و دیانت ضروری ہیں

اقول وہ استغین، مجتہد صاحب! ہمارا بھی یہ مطلب نہیں کہ اس مثال کے غلط ہو جانے سے اصل قاعدہ پر کوئی اعراض نہیں ہو سکتا، اور جواب دینے کی کچھ ضرورت ہی نہیں، بلکہ ہمارا اندعا یہ ہے کہ جناب شہر صاحب سلمہ کی خوش فہمی و دیانت و بارہ فہم مطالب و نقل روایات باوجود دعوئے اجتہاد سب پر روشن ہو جائے، کیونکہ فہم و دیانت اجتہاد مسائل دینیہ کے لئے بہت ضروری ہیں، سو مجد الشداس مثال کے دیکھنے کے بعد بہ نسبت ہر دو وصف کچھ کچھ اعتقاد جناب شہر صاحب کی شان میں ہر کسی کو پیدا ہوتا ہے۔

چوں خدا خواہ کہ پردہ کس دَرْدُ مِیَاشِ اندر طعنہ پا کاں بُرودِ

اور دوسری غرض یہ ہے کہ سر دست جو مشہر صاحب نے صورت بیان فرمائی ہے، اس کا جواب تو فقط اتنا ہی ہے کہ یہ بالکل افتراء و کج فہمی ہے، ہاں اگر رسائل اپنی غلطی و سہو کا مقرر ہو کر ٹپٹ کھائے، اور اصل قاعدہ کی دلیل کا طالب ہو تو پھر وہ جواب ہے جوادلہ کاملہ میں مشریح موجود ہے۔

اِس ہم غنیمت است!

سو حضرت سائل کو تو باوجود تنبیہ مذکور بھی اپنی غلطی دہو یا افتراء و بہتان کا اقرار کرتے ہوئے شرم دامن گیر ہوئی، اور بجائے اعتراف سہو وغیرہ صورت مذکور کی صحت ہی کا دم بھرا، اور رفع ندامت کے واسطے عوام کے دکھلانے کو یہ اشتہار دیا کہ:

و اگر میں فضلے قاضی کا دربارہ حلیت منکوحہ غیر نافذ نہ بنا کتب خفیہ سے ثابت کر دوں تو مقابلیں کو رقبۃ تعقید گردن سے نکال ڈالنا چاہئے، ورنہ در صورت عدم ثبوت حلیت مذکورہ،

(بقیہ حاشیہ ۱۲) کسی کی جو رد کا دعویٰ کیا کہ یہ میری جو رد ہے، اور قاضی کے سامنے جھوٹے گواہ پیش کر کے مقدمہ جیت لے، اور وہ عورت اس کو مل جائے، تو وہ عورت بحسب ظاہر بھی اس کی بیوی ہے، اور اس سے صحت کرنا بھی اس کو حلال ہے۔

حضرت قدس سرہ نے ادلہ کاملہ میں اپنا جواب یہاں سے شروع کیا ہے کہ در منکوحۃ الغیر کے بارے میں خفیوں کا یہ قول ہی نہیں ہے ۱۲ لے جب اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں کہ کسی کا پردہ چاک کریں، تو اس کی دلچسپی نیک لوگوں پر اعراض کرنے میں کر دیتے ہیں ۱۲ لے رقبۃ: پیٹ، حلقہ ۱۲

میں ربتہ تقلید گردن میں ڈال لوں گا

سو اگرچہ اس قسم کے فضول دعوے شان عقلا سے بعید ہیں، مگر باس خاطر جناب شہر، اس نیازمند اور نیک بعض ان علماء جنہوں نے حضرت سائل کی اس غلطی پر مواخذہ کیا تھا، یہ لکھ بھیجا کہ بسم اللہ! آپ کتب معتبرہ حنفیہ سے منکوحہ غیر کی حلت کو ثابت فرمائیے، ہم ایفا سے وعدہ پر راضی ہیں، یہ دیکھ کر تو مشہر صاحب کی آنکھیں کھل گئیں، اور حیلہ و حوالہ کر کے بیٹھ رہے، نیاز مندوں کو انتظار میں رکھا، نہ حسب وعدہ اس اجتہاد نادر اسی سے تائب ہوئے، اور نہ دربارہ منکوحہ غیر تنصاف سے قاضی کا نفوذ ظاہری و باطنی کتب حنفیہ سے ثابت کر سکے۔

چہ اعتماد کند کس وعدہ ات اے گئی! کہ ہجو غنیمہ، زبان درتہ زبان داری
مگر آفریں ہے آپ کی انصاف پرستی پر کہ آپ نے صورت مغترہ سائل کی غلطی کا اعتراف تو فرمایا، اور مثل سائل خنبا سے ابلہ فریب کی آڑ لی، مگر آپ کے رسالہ مصباح کی خوبی صحت کے حضرت سائل بھی معترف ہیں، چنانچہ اپنے اشتہارات میں مکر رسد کر آپ کے رسالہ کی توثیق و تعدیل کر چکے ہیں، سو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شاید حضرت سائل بھی یہ نسبت تغلیط تشریح مذکورہ خود آپ ہی کے ہم صیغہ بن گئے ہیں، سو مشہر صاحب حسب وعدہ اس اجتہاد دے جا سے تو کیا تائب ہوتے، مگر ہم اس کو بھی غنیمت سمجھتے ہیں کہ آپ کے رسالہ کی توثیق کی آڑ میں انہوں نے اپنی خوش فہمی و ہجو کا اقرار کر لیا۔ عمت دراز باد کہ ایں ہم غنیمت است!

مطالبہ ہنوز باقی ہے! | قولہ: اور یہ جو اپنے صفحہ اٹھارہ میں فرمایا ہے: ”البتہ زن غیر منکوحہ اور اموال باقیہ کی نسبت علماء خفیہ کا یہ دعویٰ ہے، الی آخرہ“ میں کہتا ہوں کہ اموال باقیہ کو آپ نے دعوے میں تو شامل کر لیا ہے، اور پھر جو دلیل فاسد اس کی آپ لائے ہیں، تو فقط نسبت غیر منکوحہ کی، اور اموال باقیہ سے آپ نے کچھ تعرض نہیں کیا ہے راقیٰ ہذا الشیء! لہذا آپس مطالبہ دلیل کا اس دعوے کلیہ پر آپ کے ذمہ ہنوز باقی، اور جواب آپ کا ناتمام وغیر کافی، انتہی (ص ۵۷)

۱۔ اے پھول تیرے وعدہ پر کوئی کیا اعتماد کرے؟ کہ گلی کی طرح زبان کے تلے زبان رکھتا ہے تو ۱۲
۲۔ مغترہ، گھڑی ہوئی ۱۲۔ دھوکا دینے والی باتوں کی ۱۲۔ آپ کی عمر دراز ہو، کہ اتنی بات بھی غنیمت ہے ۱۲۔ بے شک یہ بات یقیناً عجیب ہے ۱۲

دلیل اولہ اموال باقیہ میں بھی | **اقول:** مجتہد صاحب! قصور معاف! ہ
در دُہر جو تو کیے، وَاں ہم عالم
پس در جہ دُہر گو کہ جاہل کہ بود؟

افسوس! باوجود دعوتِ قرآنِ نبوی و حدیثِ ذاتی آپ عبارتِ اردو کی سمجھنے سے بھی قاصر ہیں، اور پھر بے سوچے سمجھے اعتراض کرنے کو موجود، آپ اتنا نہ سمجھتے کہ جو دلیل نفاذِ قصا کی زینِ غیر منکوحہ کے باب میں بیان کی ہے، بعینہ وہی دلیل بدرجہ اولیٰ اموال باقیہ میں جاری ہوتی ہے، مگر چون کہ زینِ غیر منکوحہ کی علت میں قصا کا نفاذ ہونا بہ نسبتِ اموال باقیہ کے، آپ جیسوں کی رائے میں زیادہ مستبعد معلوم ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ حضرت شہر نے اسی صورت کو مقامِ اعتراض میں پیش کیا ہے، اور نیز بدین وجہ کہ مولوی محمد حسین نے سوالاتِ عشر میں اس صورت کو بیان کیا تھا، اس لئے اولہ کاملہ میں بھی بالترتیب اس صورت کو بیان کیا گیا۔

مگر آفریں! باد! آپ کے ذہنِ نارسا کی رسائی پر کہ باوجود اس قدر ظہور کے آپ بھی دلیل مذکور کو علتِ غیر منکوحہ ہی میں منحصر سمجھ بیٹھے، یہ خیال نہ کیا کہ اموال باقیہ میں بھی علتِ تائید ملک یعنی قبضہ موجود، اور بشہادتِ حَلَقِ لَکھُ مَالِی الْاَدْنِی جَمِیعًا ان کا قابلِ ملک بنی آدم ہونا اظہر من الشمس اس پر طرہ یہ کہ بوجہ اتصالِ قصائے قاضی سب موانع معدوم، اب بھی مالِ مذکور ملک مدعی نہ ہو تو اور کب ہوگا؟ غرض اموال باقیہ کا بوجہ قصائے قاضی ملک مدعی ہو جانا تو سب طرح ظاہر تھا، ہاں البتہ بوجہ تساوی نوعی زوجہ کا ملک ہو جانا محلِ تأمل تھا، اس لئے اس کے ثبوت کے لئے حَلَقِ لَکھُ مَالِی الْاَدْنِی جَمِیعًا و غیرہ مقدمات کی ضرورت ہوئی، اور چونکہ اموال باقیہ قابلِ انتقال بن ملک الی ملک تھے، تو اموال باقیہ ملک غیر میں بھی قصائے قاضی نافذ ہوتی، اور عورتوں میں انتقال مذکور نہ ہو سکتا تھا، اس لئے منکوحہ غیر میں عدمِ نفاذِ قصا حق سمجھا گیا۔

چنانچہ یہ سب مضامین علی سبیل التفصیل والتحقیق اولہ کاملہ میں موجود ہیں، اگر آپ کو کچھ

لے سارے جہاں میں آپ جیسا بس ایک ہی شخص ہے، اور وہ بھی عالم! پس بتائیے کہ سارے جہاں میں جاہل کون ہوگا؟ ۱۱

لے آفریں! باد! شاہ ۱۲ لے اللہ تعالیٰ نے تمہارے فائدے کے لئے زمین کی تمام چیزیں پیدا کی ہیں ۱۲

لے یعنی مردوزن کے انسان ہونے میں برابر ہونے کی وجہ سے ۱۲ لے اللہ نے تمہارے فائدے کے لئے تمہارے اندر

ہی سے جوڑے پیدا کئے ہیں ۱۲ لے ایک ملکیت سے دوسری ملکیت کی طرف منتقل ہونے کی صلاحیت رکھنے والے ۱۲

بھی فہم رسان نصیب ہوتا تو آپ ہرگز اس قسم کے اعتراضات مزخرف پیش کر کے اپنے اجتہاد کو بڑ نہ لگاتے، اس کے سوا اولہ کاملہ میں اگرچہ بالتفصیل بسبب وجہین مذکورین علت غیر منکومہ ہی کو ثابت کیا ہے، مگر بعض جگہ مطلقاً سبب کی علت کے ثبوت کی جانب اشارہ کیا ہے، آپ نہ سمجھیں تو کیا کیجئے، چنانچہ ایک جملہ بعینہ نقل کرتا ہوں وہو ہذا:

”غرض علت موجبہ ملکہ یعنی قبضہ موجود، علت قابلاً ملکہ یعنی عقل قابل موجود، اس کے ساتھ تعلیل

فائل ومفعول ہو چکا، یعنی قبضہ، عقل قابل تک متعدی ہو چکا، جس کا حاصل یہ ہے کہ تعدی کوئی نہیں

اب بھی عرض ملک مدعی، مال متنازع فیہ پر نہ ہو تو یوں کہو: علت تامہ کو زودم معلول ضرورتیں

سوا یہی بات سوائے آپ کے اور کسی سے متوقع نہیں، اتہی“

اب دیکھئے اس قدر تنبیہ و تصریح پر بھی آپ اعتراضات لایعنی پیش کئے جاتے ہیں، اور مصرعہ

”وقت ما ضائع نمود و عمر خود راہ ہار“ کے مصداق بنتے ہیں۔

قولہ: اور در مختار میں منکومہ غیر کا استنثار اس دعوئے کلیتہ سے صراحۃً کہیں مذکور نہیں، اگر آپ سچے ہیں تو نکال دیکھئے الی آخر ما قال (ص ۵۵)

اقول: مجتہد صاحب! اتنے بدحواس نہ ہو جئے، منکومہ غیر کا استنثار در مختار میں بھی ہے | عقل کو تو جواب دیا ہی تھا، حواس سے بھی دست بردار

ہو گئے، دیکھئے خود اولہ کاملہ میں یہ عبارت موجود ہے: ”چنانچہ در مختار میں اشارۃً اور شامی میں صراحۃً

یہ بات موجود ہے“ پھر اس کے مقابلہ میں آپ کا یہ ارشاد کہ ”در مختار میں منکومہ غیر کا

استنثار اس دعوئے کلیتہ سے صراحۃً کہیں مذکور نہیں“ مجنوں کی بڑ نہیں تو کیا ہے؟

اس کے سوا در مختار کوئی کتاب نایاب نہیں، سو یہ احتمال تو بہت ضعیف ہے کہ آپ نے در مختار

کو بے دیکھے بھائے منکومہ غیر کے مستثنیٰ ہونے کا انکار کیا ہو، اور اس مسئلہ کے در مختار میں نہ ہونے کے

آپ مدعی ہوئے ہوں، اگرچہ آپ کی جسارت و دلیری جاہلانہ سے تو کچھ بعید ہی نہیں، مگر تاہم لیتعال

لے مژغرف: جھوٹی بات جو سچ کی طرح آراستگی لگی ہو ۱۲ ۱۱ ذکر کردہ دو دھوں کی وجہ سے، ایک سالگی اس

صورت کو سوال میں خاص کرنا، دوسری اصحاب خواہر کا اس کو مستبعد سمجھنا ۱۲ ۱۱ سب کی یعنی غیر منکومہ اور احوال

باقیہ سب کی ۱۲ ۱۱ ۱۱ ہمارا وقت ضائع کیا اور اپنی عمر برباد کی ۱۲

زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے کہ باوجود مطاعفہ و مغلطائے ضروری فیہما نارسائی کو تاہی باعث اس امر کی پہلی ہو اور آپ ہی پر کیا الزام ہے، آپ کے معتمد و مرشد حضرت سائل کی یہاں سے کہل کرے ہیں، اور باوجود مختلفہ کتب پیش جان کا مبلغ دستہ بے علم ہے، ایسی سوئی باتیں نقل کی گئی ہیں کہ یہاں پر تمام واجبات کا نام نہیں، یعنی محض اس کے اپنے خلی سائل میں مسئلے کی تسلیم کرنے میں تو کہ محبت نہیں کی، چنانچہ شاہی وغیرہ میں مسئلہ مذکور کے سوچ و ہونے کے آپ بقصر، کلام اگر ہے تو اس میں ہے کہ دروازہ میں ہی ہے یا نہیں؟ سو اگر بغرض مسئلہ مذکور در مختار میں مذہب تھا جب ہی ہمارا مذہب ثابت تھا اگرچہ کہ دروازہ کا میں ہر نہ در مختار کا میں حامد و یاقا، اور آپ کو اس حال میں کام ہے، اس لئے ہم کہ آپ نے ثبوت برات، اور آپ کی خوش فہمی کے اظہار کے لئے عبادت و در مختار نقل کرتی پڑی۔

قال فی البدایہ المختار فی کتاب النکاح: وَیَجُوزُ لَهُ وَطْءُ امْرَأَةٍ وَذَاتِ عَمَّتِهِ عِنْدَ الْقَاضِي اَلَا تَرَ کَیْفَ بِنَکَاحِ صَیْغٍ وَهَوَیٍّ وَلَعَالِ اَنَّهُ لَیْسَ لَکَ اِشْطِیاءُ اِی لَانْشَاءِ النِّکَاحِ، اَخَالِیْہُ مَعِی لِمَوَاطِنِ وَطْءِ النِّسَاءِ، بِنَکَاحِ بِنَکَاحٍ اَفَا سَمَّیْنَاهُ، وَلَمْ یَکُنْ لِی فِی نَفْسِی اِلَّا مَرْتَرٌ کَرِیْہًا، وَکُنَا نَسْتَعِیْلُ لَہُ لَو اِذْخَعِیْ مَوَاطِنَ کَیْفَا (در مختار ص ۲۴)

(ترجمہ: در مختار کی کتاب النکاح میں ہے کہ مرد کے لئے اس عورت سے دہلی کرنا ہرگز ہے جس نے اس شخص پر فحشی کی عادت میں دہلی کیا ہو کہ اس شخص نے صحیح طور پر اس سے نکاح کیلئے (۱) بشرطیکہ عورت اس قابل ہو کہ اس سے نکاح کیا جاسکتا ہو (یعنی عورت یا کسی کی حکومت نہ ہو) (۲) اور مانع سے قابل ہو، (۳) اور کا فحشی نہ ہو کہ انہوں کی بنا پر فیصلہ کیا ہو کہ اس عورت نے پیش کیا ہے، اور حقیقت اس عورت سے نکاح نہ کیا ہو، اس طرح اگر مرد کسی ایسی ہی عورت سے نکاح کر لینے کا کوئی کرے (۴) اور اس کے لئے قابل ہے)

مجموعہ صاحب ازاد خواہ غفلت سے یہ وارد ہو کر غور فرمائیے کہ کلمہ وَطْءٌ مَعْنٰی لَوَاقَعَتْ اَوْ اَخَالَیَتْ خِلَیْقَہُ عِنْدَ الْقَاضِی کس قدر وضوح کے ساتھ سکونہ غیر کے طبع مذکور کے ششٹی ہو سہرہ وال ہے کہ کوئی نہیں جانتا کہ سکونہ غیر نہ قابل و کلی انشاء کے نکاح جدید ہے، نہ مانع سے قابل، مگر آپ کی خوبی فہم و اجتہاد ہے کہ اس قدر صراحت پر ہی اس مسئلے کے ذکر کا انکار ہے۔

وَابْتَغِیْہِ فِی فُضْلِ النِّسَاءِ، وَیَسْتَعِیْلُ (اور نیز عورت میں افضل پسند ہے، اور جو عورت القضاۃ بشہادۃ الزَّوْجِ ظاہراً و باطناً گواہی کہ وہ سے کیا ہو فیصلہ نہ کرے اور نہ ظاہراً و باطناً) حیث کُنَّ الْمُحِلَّ قَابِلًا، وَالْقَاضِی غَیْرُ عالم نیز دینی و غیر۔

اس کے دو تین سطریں بعد یہ عبارت ہے :

ان کان سبباً لکون لکنا لا سوا الا لکنا
 انما لکنا لکنا لکنا وکذا لکنا لکنا
 بنحو چوتھی اور پانچواں الفاظ اخر صافاً
 (مستطاب ۳)

دیکھئے : بعد ثبوت کان بالحلۃ فایضا اور بعد کما لو کانت الامراۃ حرمۃ چنانچہ بعد اصل
 اعلان دیکھتا ہے کہ خود غیر بلکہ مقتولہ انیسویں ہی نفوذ قضا کے قاضی بشہادت روزانہ ہزار ہا
 کسی کے نزدیک نہیں ہوتا، عبارت مذکور در بارہما مستثنائے مذکور سب کے نزدیک مرجع و دفع
 ہے، خاصاً معلوم آپ کے یہاں مراعت کس کا نام ہے ؟ مجتہد جو افراد مراعت کے کوئی نے معنی کفر
 رکھے ہوں گے، نفوذی باشرین لکھیں دوسرا انہیں !

اور اولاً کا طریقی جو یہ فقرہ ہے کہ چنانچہ درجہ شامی اشارۃ اور شامی میں مراد موجود ہے، اس
 اس کا مطلب یہ ہے کہ قاضی غیر مکتوم کا اقتضا قتل شامی کے درجہ شامی میں موجود نہیں، یہ مطلب نہیں کہ
 اشارہ قاضی درجہ شامی ہے جس کے قلم کے لئے خود مکتوم کا یا چنانچہ عبارت مذکور سے ظاہر ہے،
 اہل قلم کے نزدیک تو یہ اشارہ و قاتل علی المظلوم میں ہم سر مراعت ہے، اہل قلم سے کلی نظر
 کر بیچے تو جو چاہے کہہ دیجئے۔

اور اس بات میں جو آپ قاضی مرجع قاضی المذلات ہونے کا دعویٰ کرتے ہیں، اس شامی نے قتل
 آگے جب اس کو قتل کریں گے اس وقت حقیقت حال کل ہائے گی۔

قضا کے نفوذ تام کے لئے محفل کا
 انشاء حکم کے قابل ہونا شرط ہے
 مگر بفضل مرض مروی ہے کہ اول تو بشہادت
 عقل یہ بات مسلم ہے کہ حکم قاضی از قسیم انشاء ہے،
 مذکور شہادت شامی از قسیم خبر یعنی خلاصہ حکم
 قاضی یہ نہیں ہوتا کہ مکتوم یہ کی خبر دیتا ہے، بلکہ قضا کے قاضی کو مکتوم کے حق میں نشیئن

نہ ہے جو اسے صاحب مہارت کی اس عبارت کا اور انچل نہیں دے گا اشارہ کو بھی سمجھایا اور حدیث صحیح اس باب میں
 غیر مرجع قاضی معلوم موجود ہے، کما سبانی اس کا باطل نہیں سمجھتے، (۳۷۷) (۳۷۸) (۳۷۹) (۳۸۰) (۳۸۱) (۳۸۲) (۳۸۳) (۳۸۴) (۳۸۵) (۳۸۶) (۳۸۷) (۳۸۸) (۳۸۹) (۳۹۰) (۳۹۱) (۳۹۲) (۳۹۳) (۳۹۴) (۳۹۵) (۳۹۶) (۳۹۷) (۳۹۸) (۳۹۹) (۴۰۰) (۴۰۱) (۴۰۲) (۴۰۳) (۴۰۴) (۴۰۵) (۴۰۶) (۴۰۷) (۴۰۸) (۴۰۹) (۴۱۰) (۴۱۱) (۴۱۲) (۴۱۳) (۴۱۴) (۴۱۵) (۴۱۶) (۴۱۷) (۴۱۸) (۴۱۹) (۴۲۰) (۴۲۱) (۴۲۲) (۴۲۳) (۴۲۴) (۴۲۵) (۴۲۶) (۴۲۷) (۴۲۸) (۴۲۹) (۴۳۰) (۴۳۱) (۴۳۲) (۴۳۳) (۴۳۴) (۴۳۵) (۴۳۶) (۴۳۷) (۴۳۸) (۴۳۹) (۴۴۰) (۴۴۱) (۴۴۲) (۴۴۳) (۴۴۴) (۴۴۵) (۴۴۶) (۴۴۷) (۴۴۸) (۴۴۹) (۴۵۰) (۴۵۱) (۴۵۲) (۴۵۳) (۴۵۴) (۴۵۵) (۴۵۶) (۴۵۷) (۴۵۸) (۴۵۹) (۴۶۰) (۴۶۱) (۴۶۲) (۴۶۳) (۴۶۴) (۴۶۵) (۴۶۶) (۴۶۷) (۴۶۸) (۴۶۹) (۴۷۰) (۴۷۱) (۴۷۲) (۴۷۳) (۴۷۴) (۴۷۵) (۴۷۶) (۴۷۷) (۴۷۸) (۴۷۹) (۴۸۰) (۴۸۱) (۴۸۲) (۴۸۳) (۴۸۴) (۴۸۵) (۴۸۶) (۴۸۷) (۴۸۸) (۴۸۹) (۴۹۰) (۴۹۱) (۴۹۲) (۴۹۳) (۴۹۴) (۴۹۵) (۴۹۶) (۴۹۷) (۴۹۸) (۴۹۹) (۵۰۰) (۵۰۱) (۵۰۲) (۵۰۳) (۵۰۴) (۵۰۵) (۵۰۶) (۵۰۷) (۵۰۸) (۵۰۹) (۵۱۰) (۵۱۱) (۵۱۲) (۵۱۳) (۵۱۴) (۵۱۵) (۵۱۶) (۵۱۷) (۵۱۸) (۵۱۹) (۵۲۰) (۵۲۱) (۵۲۲) (۵۲۳) (۵۲۴) (۵۲۵) (۵۲۶) (۵۲۷) (۵۲۸) (۵۲۹) (۵۳۰) (۵۳۱) (۵۳۲) (۵۳۳) (۵۳۴) (۵۳۵) (۵۳۶) (۵۳۷) (۵۳۸) (۵۳۹) (۵۴۰) (۵۴۱) (۵۴۲) (۵۴۳) (۵۴۴) (۵۴۵) (۵۴۶) (۵۴۷) (۵۴۸) (۵۴۹) (۵۵۰) (۵۵۱) (۵۵۲) (۵۵۳) (۵۵۴) (۵۵۵) (۵۵۶) (۵۵۷) (۵۵۸) (۵۵۹) (۵۶۰) (۵۶۱) (۵۶۲) (۵۶۳) (۵۶۴) (۵۶۵) (۵۶۶) (۵۶۷) (۵۶۸) (۵۶۹) (۵۷۰) (۵۷۱) (۵۷۲) (۵۷۳) (۵۷۴) (۵۷۵) (۵۷۶) (۵۷۷) (۵۷۸) (۵۷۹) (۵۸۰) (۵۸۱) (۵۸۲) (۵۸۳) (۵۸۴) (۵۸۵) (۵۸۶) (۵۸۷) (۵۸۸) (۵۸۹) (۵۹۰) (۵۹۱) (۵۹۲) (۵۹۳) (۵۹۴) (۵۹۵) (۵۹۶) (۵۹۷) (۵۹۸) (۵۹۹) (۶۰۰) (۶۰۱) (۶۰۲) (۶۰۳) (۶۰۴) (۶۰۵) (۶۰۶) (۶۰۷) (۶۰۸) (۶۰۹) (۶۱۰) (۶۱۱) (۶۱۲) (۶۱۳) (۶۱۴) (۶۱۵) (۶۱۶) (۶۱۷) (۶۱۸) (۶۱۹) (۶۲۰) (۶۲۱) (۶۲۲) (۶۲۳) (۶۲۴) (۶۲۵) (۶۲۶) (۶۲۷) (۶۲۸) (۶۲۹) (۶۳۰) (۶۳۱) (۶۳۲) (۶۳۳) (۶۳۴) (۶۳۵) (۶۳۶) (۶۳۷) (۶۳۸) (۶۳۹) (۶۴۰) (۶۴۱) (۶۴۲) (۶۴۳) (۶۴۴) (۶۴۵) (۶۴۶) (۶۴۷) (۶۴۸) (۶۴۹) (۶۵۰) (۶۵۱) (۶۵۲) (۶۵۳) (۶۵۴) (۶۵۵) (۶۵۶) (۶۵۷) (۶۵۸) (۶۵۹) (۶۶۰) (۶۶۱) (۶۶۲) (۶۶۳) (۶۶۴) (۶۶۵) (۶۶۶) (۶۶۷) (۶۶۸) (۶۶۹) (۶۷۰) (۶۷۱) (۶۷۲) (۶۷۳) (۶۷۴) (۶۷۵) (۶۷۶) (۶۷۷) (۶۷۸) (۶۷۹) (۶۸۰) (۶۸۱) (۶۸۲) (۶۸۳) (۶۸۴) (۶۸۵) (۶۸۶) (۶۸۷) (۶۸۸) (۶۸۹) (۶۹۰) (۶۹۱) (۶۹۲) (۶۹۳) (۶۹۴) (۶۹۵) (۶۹۶) (۶۹۷) (۶۹۸) (۶۹۹) (۷۰۰) (۷۰۱) (۷۰۲) (۷۰۳) (۷۰۴) (۷۰۵) (۷۰۶) (۷۰۷) (۷۰۸) (۷۰۹) (۷۱۰) (۷۱۱) (۷۱۲) (۷۱۳) (۷۱۴) (۷۱۵) (۷۱۶) (۷۱۷) (۷۱۸) (۷۱۹) (۷۲۰) (۷۲۱) (۷۲۲) (۷۲۳) (۷۲۴) (۷۲۵) (۷۲۶) (۷۲۷) (۷۲۸) (۷۲۹) (۷۳۰) (۷۳۱) (۷۳۲) (۷۳۳) (۷۳۴) (۷۳۵) (۷۳۶) (۷۳۷) (۷۳۸) (۷۳۹) (۷۴۰) (۷۴۱) (۷۴۲) (۷۴۳) (۷۴۴) (۷۴۵) (۷۴۶) (۷۴۷) (۷۴۸) (۷۴۹) (۷۵۰) (۷۵۱) (۷۵۲) (۷۵۳) (۷۵۴) (۷۵۵) (۷۵۶) (۷۵۷) (۷۵۸) (۷۵۹) (۷۶۰) (۷۶۱) (۷۶۲) (۷۶۳) (۷۶۴) (۷۶۵) (۷۶۶) (۷۶۷) (۷۶۸) (۷۶۹) (۷۷۰) (۷۷۱) (۷۷۲) (۷۷۳) (۷۷۴) (۷۷۵) (۷۷۶) (۷۷۷) (۷۷۸) (۷۷۹) (۷۸۰) (۷۸۱) (۷۸۲) (۷۸۳) (۷۸۴) (۷۸۵) (۷۸۶) (۷۸۷) (۷۸۸) (۷۸۹) (۷۹۰) (۷۹۱) (۷۹۲) (۷۹۳) (۷۹۴) (۷۹۵) (۷۹۶) (۷۹۷) (۷۹۸) (۷۹۹) (۸۰۰) (۸۰۱) (۸۰۲) (۸۰۳) (۸۰۴) (۸۰۵) (۸۰۶) (۸۰۷) (۸۰۸) (۸۰۹) (۸۱۰) (۸۱۱) (۸۱۲) (۸۱۳) (۸۱۴) (۸۱۵) (۸۱۶) (۸۱۷) (۸۱۸) (۸۱۹) (۸۲۰) (۸۲۱) (۸۲۲) (۸۲۳) (۸۲۴) (۸۲۵) (۸۲۶) (۸۲۷) (۸۲۸) (۸۲۹) (۸۳۰) (۸۳۱) (۸۳۲) (۸۳۳) (۸۳۴) (۸۳۵) (۸۳۶) (۸۳۷) (۸۳۸) (۸۳۹) (۸۴۰) (۸۴۱) (۸۴۲) (۸۴۳) (۸۴۴) (۸۴۵) (۸۴۶) (۸۴۷) (۸۴۸) (۸۴۹) (۸۵۰) (۸۵۱) (۸۵۲) (۸۵۳) (۸۵۴) (۸۵۵) (۸۵۶) (۸۵۷) (۸۵۸) (۸۵۹) (۸۶۰) (۸۶۱) (۸۶۲) (۸۶۳) (۸۶۴) (۸۶۵) (۸۶۶) (۸۶۷) (۸۶۸) (۸۶۹) (۸۷۰) (۸۷۱) (۸۷۲) (۸۷۳) (۸۷۴) (۸۷۵) (۸۷۶) (۸۷۷) (۸۷۸) (۸۷۹) (۸۸۰) (۸۸۱) (۸۸۲) (۸۸۳) (۸۸۴) (۸۸۵) (۸۸۶) (۸۸۷) (۸۸۸) (۸۸۹) (۸۹۰) (۸۹۱) (۸۹۲) (۸۹۳) (۸۹۴) (۸۹۵) (۸۹۶) (۸۹۷) (۸۹۸) (۸۹۹) (۹۰۰) (۹۰۱) (۹۰۲) (۹۰۳) (۹۰۴) (۹۰۵) (۹۰۶) (۹۰۷) (۹۰۸) (۹۰۹) (۹۱۰) (۹۱۱) (۹۱۲) (۹۱۳) (۹۱۴) (۹۱۵) (۹۱۶) (۹۱۷) (۹۱۸) (۹۱۹) (۹۲۰) (۹۲۱) (۹۲۲) (۹۲۳) (۹۲۴) (۹۲۵) (۹۲۶) (۹۲۷) (۹۲۸) (۹۲۹) (۹۳۰) (۹۳۱) (۹۳۲) (۹۳۳) (۹۳۴) (۹۳۵) (۹۳۶) (۹۳۷) (۹۳۸) (۹۳۹) (۹۴۰) (۹۴۱) (۹۴۲) (۹۴۳) (۹۴۴) (۹۴۵) (۹۴۶) (۹۴۷) (۹۴۸) (۹۴۹) (۹۵۰) (۹۵۱) (۹۵۲) (۹۵۳) (۹۵۴) (۹۵۵) (۹۵۶) (۹۵۷) (۹۵۸) (۹۵۹) (۹۶۰) (۹۶۱) (۹۶۲) (۹۶۳) (۹۶۴) (۹۶۵) (۹۶۶) (۹۶۷) (۹۶۸) (۹۶۹) (۹۷۰) (۹۷۱) (۹۷۲) (۹۷۳) (۹۷۴) (۹۷۵) (۹۷۶) (۹۷۷) (۹۷۸) (۹۷۹) (۹۸۰) (۹۸۱) (۹۸۲) (۹۸۳) (۹۸۴) (۹۸۵) (۹۸۶) (۹۸۷) (۹۸۸) (۹۸۹) (۹۹۰) (۹۹۱) (۹۹۲) (۹۹۳) (۹۹۴) (۹۹۵) (۹۹۶) (۹۹۷) (۹۹۸) (۹۹۹) (۱۰۰۰)

اور موجود چھنا چاہئے، کیونکہ اگر حکم قاضی مثل شہادت شاہدین از قسم اخبار ہوتا تو ثبوت حکم کے لئے پھر قضاے قاضی ہی کی کیا ضرورت تھی؟ شہادت شاہدین کی کافی تھی، بہت سے بہت ہوتا تو ایک دو شاہد اور بڑھادیا، مگر اس بات کو سب جانتے ہیں کہ دو شاہد تو کیا، اگر کسی امر کے شواہد بھی ہوں، جب بھی بغیر قضاے قاضی ثبوت امر مشہود علیہ معلوم اور اسی وجہ سے قضاے قاضی کے نفوذ نام ہونے کے لئے محل حکم کا قابل انشاء حکم ہونا شرط ظہر، کما مر۔

قضاے قاضی سے امر محکوم ہوا | دوسرے قاضی کا نائب خداوند اور ولی عباد ہونا شہادت عقل و نقل ثابت چنانچہ ادلہ کاملہ میں بالتفصیل ہر دو امور میں بھی ثابت ہو جاتا ہے

مذکورہ ادلہ کاملہ یہ بات ظاہر و باہر ہے کہ بوجہ قضاے قاضی امر محکوم بہ کا واقع میں محقق و ثابت ہو جانا ضروری ہے، بشرطیکہ محل قابل انشاء حکم ہو، اور قاضی کو زور شاہدین کا علم نہ ہو۔

صدور حکم کے سبب کا | یہ امر جدا رہا کہ سبب صدور حکم قاضی، وصول ملک وغیرہ کہیں امر مباح و طیب ہوگا، اور کہیں حرام و ناجائز، مگر حرمت و عدم جواز سبب مذکورہ سے مستبب پر اثر نہیں پڑتا | یہ لازم نہیں آتا کہ خود مستبب یعنی ملک مدعی میں بھی حرمت و عدم جواز

آجائے، کون نہیں جانتا کہ مثلاً عقد بیع میں ایجاب و قبول کا کام انشاء بیع ہوتا ہے، گو سبب صدور ایجاب یا قبول امر ناجائز ہی کیوں نہ ہو، مگر عقد بیع کے کمال میں کچھ حرج نہیں ہو سکتا، مثلاً زید نے عمرو کے رو برو ایک غلام کے اوصاف خلاف واقع بیان کئے، اور اس پر ایمان کا ذبیہ کھائی، عمرو نے دھوکہ کھا کر بدون کسی شرط کے غلام مذکور خرید لیا، سو سبب جانتے ہیں کہ نفع عقد میں کچھ خرابی نہیں، اور زرن زن زید کا ذبیہ کی ملک نام ہو جائے گا، ہاں سبب حصول عقد و زرن زن بے شک امر حرام ہے، اور اس کا گناہ زید کا ذبیہ کے ذمہ ہوگا۔

ایسے ہی اگر کو واسطہ زنا کوئی پیدا ہو، اور اس کو ایمان و علم دین نصیب ہو، اور صوم و صلوة وغیرہ حسنات کی نوبت آئے، تو یوں کہہ سکتے ہیں کہ حسنات مذکورہ کا سبب فعل زنا ہوا، مگر یہ کوئی بے توف بھی نہ کہے گا کہ سبب یعنی زنا کی خرابی مستبب یعنی ایمان و صوم و صلوة وغیرہ حسنات میں

۱۔ امر مشہود علیہ: وہ معاملہ جس کے بارے میں گواہی دی گئی ہے ۱۲۔ یعنی نیابت خداوندی اور ولایت عباد ۱۳۔

۱۴۔ امر محکوم بہ: وہ معاملہ جس کا فیصلہ کیا گیا ہے ۱۵۔ جہوں قسمیں۔

و ملکہ ان کو کیا علاقہ؟ مگر آفریں ہے آپ صاحبوں کے عقل و استدلال پر کہ آیات و احادیث مذکورہ کو دربارہ عدم نفاذ قضا، نص صریح قطعی الدلالتہ سمجھے بیٹھے ہو، ع بریں عقل و دانش بیاہ گریست! ہم تو آپ کے انداز ظاہر پرستی سے پہلے ہی سمجھے تھے کہ آپ اس قسم کی نصوص سے اپنا مطلب نکالنا چاہیں گے، اور اسی وجہ سے بطور پیش بندی ادلہ کاملہ میں لکھ دیا تھا کہ: **ررکلمہ قطعۃً من الثارہ وغیرہ** سے وسائط حصول ملک کا امر مذموم ہونا معلوم ہوتا ہے، دربارہ عدم نفاذ قضا کسی طرح نص نہیں ہو سکتی، مگر آپ نے اس بات کے جواب میں تو کچھ نہ فرمایا اور سکوت اختیار کیا، اور انا اسی قسم کی نصوص سے استدلال بیان فرمانے لگے، طریق مناظرہ بھی آپ کا تما شل ہے!

مجتہد صاحب! اگر مسئلہ نفاذ قضا سے قاضی حضور کی فہم ناقص میں نہیں آتا، تو پھر خیر اسی میں ہے کہ چُپ ہو رہیے، دل میں جو آئے سوائے، مگر درپے اعراض بھی نہ ہو جائے، کیونکہ آپ صاحبوں کے احقرات پاؤں ہوا سے مسئلہ مذکور میں تزلزل آنا تو معلوم! اور انا اہل فہم کے نزدیک اظہار خوش فہمی و خوبی قوت اجتہاد یہ جناب ہوگا، چنانچہ آپ کی تقاریر میرے دعوے کی گواہ ہیں، اور یہ بات تو میں غایت وثوق سے عرض کرتا ہوں کہ انشاء اللہ آپ صاحب دربارہ عدم نفوذ قضا سے مذکور کوئی نقص صریح قطعی الدلالتہ پیش نہیں کر سکتے، ادلہ کاملہ میں بھی ہم نص مذکور آپ سے طلب کر چکے ہیں، اور اب بھی یہی عرض ہے کہ ہونو لائیے، ادھر ادھر نہ ملائیے، ورنہ سکوت فرمائیے، اور ان دلائل و اہم سے باز آئیے۔

طولی لاطائل | اس کے بعد جو آپ نے مسئلہ نفاذ قضا، حدایہ و عینی و نہایہ سے نقل کیا ہے، طولی لاطائل ہے، نقل سے نہ ہمارا نقصان نہ آپ کا کچھ نفع، بلکہ آپ کی نقل سے ہم کو کچھ فائدہ ہی ہوگا، چنانچہ عنقریب معلوم ہو جائے گا، ع عدو شود سبب خیر گر خدا خواہد۔

ایک مثال سے نفاذ قضا پر اعراض | ہاں آپ نے دعویٰ کیا ہے کہ قواعد حنفیہ اور ان کی روایات کے بموجب منکوحہ غیر میں بھی قضا سے قاضی کا ظاہر و باطن نافذ ہونا ثابت ہوتا ہے، اور اس کے لئے آپ نے ایک صورت بزم خود تجویز کی ہے، اس کا جواب بے شک ہمارے ذمہ ہے، سوا دل صورت مذکورہ جناب بلفظہ نقل کرتا ہوں، بعدہ ان شاء اللہ تعالیٰ جواب باصواب عرض کروں گا

۱۔ ایسی عقل و سمجھ پر درونا چاہئے! ۲۔ پادر ہوا: ہوا میں پاؤں یعنی بے بنیاد ۱۲

۳۔ دشمن بھلائی کا سبب بن جاتا ہے اگر اللہ تعالیٰ چاہتے ہیں ۱۳

قولہ: منکوحہ زید نے عمرو اور بکر دو گواہ جھوٹے قاضی کے یہاں اس مضمون کے گذارے کہ زید نے تین طلاقیں دے دی ہیں، اور عدت طلاق بھی گزر گئی ہے، حالانکہ زید نے نفس اللہ میں تین طلاقیں بالکل نہیں دی تھیں، چہ جائیکہ عدت گزری ہو، پس قاضی حکم مسئلہ نفاذ تصفا کے ضرور حکم تفریق کر دے گا، پھر عرو نے جو ایک جھوٹا گواہ منجملہ ان دو گواہوں جھوٹے کے ہے، بعد اس مقدمہ کے جھوٹا دعویٰ کیا کہ یہ عورت میری منکوحہ ہے، اور دو گواہ جھوٹے عقد نکاح کے گذران دیئے، تو اب قاضی عقد نکاح کا حکم ہالفرور کر دے گا، اب دیکھو کہ یہ عورت جو منکوحہ زیدی، اس تدبیر سے عرو کو ظاہر و باطن میں حلال و طیب ہو گئی، البتہ کچھ قدرے تدبیر زیادہ کرنی پڑی، پس انکار آپ کا نسبت منکوحہ غیر کے بھی کچھ کام نہ آیا، انتہی۔ (ص ۵۷)

جواب اقول بھولہ! مجتہد صاحب! اہم تو آپ کے دعوے سن کر یہ سمجھے تھے کہ آپ کوئی ٹھکانے کی بات فرمائیں گے، مگر آپ تو ماشاء اللہ ایک سے ایک زیادہ بے نی فرماتے ہیں۔ زفری تا بہ قدم ہر کجا کہ می نگرم کرشمہ دامن دل می کشد کہ جالہ نجاست! افسوس! آپ حضرات باوجود دعویٰ علم و اجتہاد ایسی بے سرو پا تقاریر پیش کرتے ہیں کہ جن کے سننے سے علم و اجتہاد کی قدر و منزلت آنکھوں میں کم ہو جائے تو عجب نہیں، اور زیادہ عجیب تو اس پر اتنا ہے کہ حاوی معقول و منقول مولوی مجتہد عبداللہ صاحب، و فخر مجتہدین آخر زماں مجتہد محمد حسین صاحب وغیرہم جمع حضرات غیر مقلدین آپ کے اس رسالہ کے مقرر ظاہر و مدّاح ہیں، اور یہ بھی نہیں کہ بے دیکھے تعریف کرتے ہوں، بلکہ خوب دیکھ بھال کر، خیر! آپ کو بھی کچھ غم نہ کرنا چاہیے، ”مرگ انہو جتنے دارو“۔ اس کو کیا کیجئے کہ مجتہدان حال کا شیوہ یہی ہو گیا کہ خلاف عقل، اجتہاد فرمایا

کریں، اور سیدھی سیدھی باتوں میں الٹی کہا کریں۔
تو کز سرائے طبیعت نمی رودی بیرون کجا بگوئے حقیقت گذر توانی کرد؟
خبر! بچھلی باتیں تو پیچھے گئیں، صورت مرقومہ حال میں ہی غور کیجئے کہ آپ نے کیسے جوہر عقل

۱۔ مانگ سے بڑیک جہاں بھی دیکھتا ہوں: حسن دل کو کھینچتا ہے کہ دیکھنے کی جگہ یہی ہے — یعنی آپ کے رو کی ہر بات قابل رد ہے ۱۲۔ ایک گروہ کی موت ایک قسم کا جلسہ جشن ہوتا ہے، یعنی عام مصیبت کا رنج نہیں ہوتا ۱۳۔ آپ جو کہ طبیعت کے عمل سے باہر قدم نہیں رکھتے: حقیقت کے کوچہ میں آپ کا گذر کیوں کر ممکن ہے؟ یعنی ظاہر پرست حقیقت حال کب سمجھ سکتا ہے؟ ۱۴۔

دکھاتے ہیں، باپ کا اختیار عرض ہے کہ سب سے پہلے اس صورت مذکورہ باوجود یکہ منکوحہ زہری،
مگر نہ یہ مذکورہ جناب کی وجہ سے جو قصائے قاضی زہری منکوحہ کی لگی رہیں آپ اور حضرات مقررہ فعلی
یہ نہ جیسے کہ صورت مقررہ میں تو بالاتفاق کسی کے نزدیک بھی قصا ظاہر و باطن نافذ نہیں ہو سکتی، یہ
فقد آپ کی گنج نہیں ہے، مگر نہ گواہوں نے آپ کے بیان کے بموجب طلاق و انفصائے عدت
دونوں کی گواہی دی ہے، اور جو شہادت شاہین قاضی کو بہ نسبت ہر دو اور مدعی کی ڈگری کوئی
پڑی، لیکن ہم کو ان دو مقررہ بات اور کہہ چکے ہیں، مگر نفاد قصا کے لئے عمل کا قابل، انشاء حکم ہونا
ضروری ہے، اور وہ کون ہے؟ آپ بھی اس بات کو بیان کرتے ہیں، کہ نفاد قصا مقصور و فسخ میں ہوتا
ہے، سو تقریریں مگر قاضی وقوع طلاق میں تو بے شک نافذ ہو جائے گا، مگر نہ منکوحہ زہری کا لاشے
طلاق ہے، اور طلاق جملہ فسخ بھی ہے، ہاں گواہوں نے جو انفصائے عدت کا دعویٰ کا ذمہ
کیا تھا، اور جو شہادت، قاضی کون کے موافق حکم دینا ضروری ہو اس میں نفاد قصا کی کوئی
صورت نہیں، آپ ہی فرمائیے، اس کو مقصور میں داخل کرو گے یا فسخ میں؟ اور حکم انفصائے
عدت کو ممکن الانشاء کہہ سکتے ہیں، وَهُوَ شَرٌّ لِّمَا ذَا الْعُقَّةِ

ہاں البتہ اگر حکم طلاق کے بعد واقع میں عدت گذر چکی ہو، اور اس کے بعد کوئی مدعی نکاح
ہو، تو بعد قصائے قاضی وہ اس کی زہری الحقیقت ہو جائے گی، مگر آپ کو کہہ بیٹھ، کہ جب بموجب
حکم قاضی وقوع طلاق ہو چکا، اور عدت میں بی الواقع گذر چکی، تو اس کو اب بھی منکوحہ غیر کہنا آپ ہی
ماہرین کا کام ہے، البتہ اگر عدت بی الواقع مستثنیٰ ہو چکی ہے، تو بے شک
قصائے قاضی نافذ ہو جائے گی، مگر اس کو منکوحہ غیر کہنا غلط، اور مگر واصل عدت شخص نہیں ہونی،
چنانچہ آپ نے یہی صورت بیان کی ہے، تو اس صورت میں قصا نافذ ہی نہیں ہو سکتی۔

علامہ ازیں آپ نے جو جملہ جہتی شرح دیا، نقل کی ہے، اس میں جملہ قواعد و ضوابط و تقاضا
انفصاء و الطلاق خود موجود ہے، بالعرض اہل فہم کے نزدیک تو مطلب ظاہر ہے، اور ہم نفاد قصا
صورت مجوزہ جناب میں یہی، البتہ جن کا سر و دم کی خبر نہیں، اور مبلغ علم و مادی بالہ کو سمجھیں
وہ صاحب جوارث و فرایہ سب بجا ہے۔

الزام ثابت کیجئے! اب ارض اخیر ہے کہ آپ اور حضرت شہر سے یہ امید کرنی تو سراسر غفلت

نے جادو کیے تھے کہ نفاد کے لئے شرط ہے، نہ شخص زہری، نہ اور عدت سے دوسرے عدت کے غیر منکوحہ کا ہونا

ہے کہ آپ در بارہ عدم نفاذ قضاء کوئی دلیل عقلی یا نقلی قابل تسلیم لیا کر پیش کریں۔ اہل بیت حضرت سائل نے جو نفاذ قضائی حکومت اٹھ کر اپنی اپنی داری یا خوش انہی کی وجہ سے حقیقت کے ذور ٹکایا تھا، اور پھر بڑی شد و مد سے اس کے اثبات کا دعویٰ کیا تھا، اور آپ نے بھی اس دفعہ کے شروع میں صورت تیار فرمائی کہ آپ کا تسلیم کر کے پھر اس کے ثبوت کے لئے بزم خود ایک شکل عجیب و غریب ہے، تو اگر آپ صاحبوں سے ہو گئے تو کتب فقہانیہ سے اسی کو ثابت کر دیجئے، اور دوسرے ایک آپ کو آپ کے مقتدا حضرت شہر اترقی مذکور میں سے ایک امر کی دلیل پیش کرنے سے ہی عاجز ہوں، چنانچہ جب تک یہی قصہ ہوتا ہے، تو پھر بروئے اخصاف مسئلہ مذکور میں غیبیوں پر اعتراض پیش کرنا سراسر بے فربہ ہے، مگر خدا کے لئے ایسے دلائل ہمارے تو ایسے کہ آپ اپنے بیان فرماتے ہیں بہت ہیں کیونکہ نظریں کی فصیح اوقات ہوگی، اور آپ کو کچھ قطع نہ ہوگا، بلکہ طریقہ حیا اور انہی ذمہ امتثال پانے کے

قول: جناب میں باب آپ کو ثابت ہوا اور گا کہ صحابہ میں حال بالحدیث کو واسطے ترک تہذیب نہیں کے ہذا مقول ہے، انتہی (مشق)

واقعی آپ معذور ہیں | اقول: مجتہد صاحب! ہم کیا جواب دینا چاہتے ہیں آپ کی ہم ذکاوت و ظاہر ترقی سے واقف ہوگا، اور آپ کو بے شک در بارہ ترک تہذیب و تخلیقیت عقیدتی مسئلہ معذور سمجھیں گے کیونکہ ظاہر ہے کہ کسی کی تعلیم کوئی بھی کر نہ سکے، جب اس کا مقدمہ ہو و مقتصد جب موجب اس کی باتوں کو سمجھ کوئی کچھ کہیں تو اس بات میں آپ کا ہم مشیر ہوں، آپ اور آپ کے ائصال لکھتے ہیں خصوصاً عام دائرہ کے برائے جس قدر جرح و قدر ساری سب بجا ہے، اور آپ معذور ہیں، اور اس کے برخلاف سچے اسید کئی تکلیف و دشواری ہے، چنانچہ نظریں اور ان کو یہ بات سننا شامہ کا کمالیہ معلوم ہو جائے گی، تمہاری جیسے آپ اس باب میں معذور ہیں، ایسے ہی عقول دائرہ مجتہدین کا بھی کچھ تصور نہیں ہے۔
گزشتہ سید پرورد خیر و چشم چشمہ آفتاب را چہ گناہ؟

لے فری حکومتی فیصلہ کا انہی سے اس پر ڈاکو اور ڈاکوئی ایک ٹکڑے نفاذ قضاء دوسری دینی شکل و صورت صحابہ صباغ نے دیکھی ہے۔ یہ پورہ پورہ دیکھ لیں، کسی کے کام میں نہیں لگاتے، بلکہ ہم مغیرہ ہر آواز اور لے آواز پر داشت تکلف، لے آواز میں آوازوں سے دیکھنے کی طرح، شاہدہ کی طرح، لے آواز میں چکاؤ کو نظر نہ آئے، تو اس میں سورج کی شکل کی تصویر؟

ملکیت کی علت قبضۂ تامہ ہے

اس کے بعد کے قول میں جو آپ نے کوئی ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، اور اس میں بھی جنابے حسبِ عادت قدیم عقل و انصاف سے قطع نظر فرمائی ہے، سو خلاصہ آپ کے اقوال پریشان کا گل اتنا ہے کہ اولاً کاملین جو قبضۂ تامہ کو علت ملک قرار دیا ہے، آپ قبضہ کی علت کے منکر ہیں، اور برعکس خود قاعدہ مذکور پر اعتراض پیش کئے ہیں، کبھی پوچھتے ہو قبضہ سے کون سی ملک ثابت ہوتی ہے؟ ملک طیب یا خبیث؟ کبھی فرماتے ہو کہ رہن و ولایت و سرور و غضب وغیرہ میں تو قبضہ ہوتا ہے مگر ملک کہیں نہیں ہوتی، علاوہ ازیں آپ نے حسبِ استعداد بہت جرح و قدر فرمائی ہے، اگرچہ اکثر کیا بلکہ کل اعتراضات جناب کے ایسے ہیں کہ صاحبِ فہم سلیم کو بعد غور و فہم ان کبے جا ہونے کا یقین کامل ہونا ضروری معلوم ہوتا ہے، مگر آپ اور آپ کے مقتدا و مآجین و مخترعین کے سمجھانے کو ہم بھی ہر ایک اعتراض کا جواب علی سبیل الاختصار بیان کرتے ہیں، فہم کو ساتھ لے کر سنئے!

ملک حلال کا طریقہ کبھی
حلال کبھی حرام ہوتا ہے
 مجتہد صاحبِ افسوس! آپ کو اب تک یہ بھی خبر نہیں کہ متنازع فیہ کون سی ملک ہے؟ حلال یا حرام؟ خفیہ جو قضائے قاضی کو ظاہر اور باطناً نافذ کہتے ہیں، اس کا یہی تو مطلب ہے کہ یہ سبب قضائے قاضی شئی متنازعہ فیہ مدعی کے حق میں ملوک بملک حلال ہو جاتی ہے، ہاں طریقہ ملک کبھی حلال ہوتا ہے کبھی حرام، مگر نفس ملک میں اس کی وجہ سے حرمت نہیں آ جاتی، چنانچہ اوراقِ گذشتہ میں مفصل عرض کر چکا ہوں، کچھ اعتراض کرنا ہو تو وہاں پیش کیجئے۔

باقی یہ آپ کا فرمانا کہ ”اگر ملک طیب مراد ہے تو آپ نے اس مقدمہ کو کسی دلیل سے دلیل نہیں کیا“، ”سپٹے جانے اور بھلا اب کے تو مارا“ کہے جانے سے کم نہیں، جنابِ عالی! اولاً کاملہ کو ملاحظہ فرمائیے دیکھئے اس کی عبارت کا یہی تو ماہصل ہے کہ:

”ملک متبرعہ عن الشرع بدون انقباض نہیں ہوتی، یعنی قبضہ علت ملک ہے جس جگہ قبضہ تامہ ہوگا ملک بھی ہوگی، قبضہ جائے گا تو ملک بھی باقی رہے گی، کیونکہ حدوث ملک اول قبضہ ہی کی وجہ سے

حق میں واسطہ فی الثبوت ہیں، اور چونکہ واسطہ فی العروض امر واحد کے متعدد نہیں ہو سکتے تو اس لئے ملک بدون قبضہ ثابت ہونی محال ہے، مگر واسطہ فی الثبوت چونکہ متعدد ہو سکتے ہیں، اس لئے قبضہ بیع و شرار وہیہ وغیرہ امور متعدہ سے حاصل ہو سکتا ہے۔

بالجملہ بیع وغیرہ جملہ عقود کا فقط یہ کام ہے کہ ان کی وجہ سے شئی غیر مقبوض، مقبوض بن جاتی ہے اور علت ملک قبضہ ہی ہوتا ہے، یہی وجہ ہے کہ بدون قبض حدوث ملک نہیں ہوتا، اور غیر بیع و شرار وغیرہ ملک موجود ہو سکتی ہے، چنانچہ اشیاء غیر ملوکہ میں یہی ہوتا ہے کہ کیونکہ وجود معلول بدون وجود علت تو محال ہے، ہاں اسباب بعیدہ غیر لازمہ کا حال یہی ہوتا ہے کہ کبھی وجود معلول کے ساتھ جمع ہوتے ہیں، اور کبھی نہیں، سو اسی وجہ سے یہ تو نہیں ہو سکتا کہ ملک بدون قبضہ موجود ہو، کیونکہ قبضہ علت ملک ہے، ہاں یہ ممکن ہے کہ بیع و شرار وغیرہ اسباب قبض موجود نہ ہوں، اور ملک موجود ہو جائے، کیونکہ امور مذکورہ علت ملک تھوڑا ہی ہیں جو ملک بدون ان کے نہ ہو سکے۔

قضا بھی حصول قبضہ کا سبب ہے، سو جیسے بیع و شرار وہیہ وغیرہ موجبات قبضہ ہیں، ایسے ہی قضاے قاضی کو بھی موجب قبضہ سمجھنا چاہئے، اور جیسے وہ

قبضہ کہ جس کا سبب بیع و شرار وہیہ ہوتا ہے مفید ملک طیب ہوتا ہے، اسی طرح وہ قبضہ کہ جس کا سبب حدوث، قضاے قاضی ہے ضرور موجب ملک طیب ہوگا، اور جیسے عقد بیع و شرار کے اثر نزاع پر متفرع ہونے سے نفیس ملک میں حرمت نہیں آجاتی، اسی طرح حکم قاضی کے کذب پر متفرع ہونے سے خود ملک کے طیب و دھلا ہونے میں سر موتفاوت نہ ہوگا۔ کما مؤسابقاً۔

بالجملہ سوائے قبضہ نہ بیع و شرار و نکاح میں یہ بات ہے نہ ہیہ و صدقہ میں، کہ وہ ہو تو ملک آئے اور وہ نہ ہو تو ملک نہ آئے، اس لئے خواہ خواہ قبضہ ہی کو علت ملک ماننا پڑے گا، اور بیع قبل انقبض کا ممنوع ہونا بھی اسی پر دال ہے کہ علت ملک قبضہ ہے۔

اور خفیہ کے نزدیک مال شمار میں زکوٰۃ نہ آنا بھی بہ شرط فہم اسی جانب مُشرع ہے کہ قبل انقبض

لے حدوث: وجود ثلے یعنی مباح الاصل چیزیں ثلے شمار کے لغوی معنی ہیں پوشیدہ، مالا ہوا و مدہ، اور فقہ کی اصطلاح میں شمار اس مال کو کہتے ہیں جس کی واپسی کی امید نہ رہی ہو، مثلاً گم شدہ مال، ہوا گم شدہ غلام، جیسا ہوا مال بشرطیکہ غضب کے گواہ نہ ہوں، وہ مال جو سمندر میں گر پڑا ہو، وہ مال جو جنگل میں دفن کیا گیا ہو اور اس کی جگہ معلوم نہ ہو، اور وہ مال جو کسی کو قرض دیا ہو اور قرضدار گم کر گیا ہو، اور گواہ نہ ہوں (ہا یہ ۱۷۶ ص ۱۲)

کوئی شئی ملک ہی نہیں ہوتی، علاوہ ازیں بہت سے مسائل جزئیہ اسی قاعدہ پر مقرر معلوم ہوتے ہیں۔
قبضہ کے علت تامہ ہونے پر اعتراض اور آپ نے جو مہنت میں یہ لکھا ہے کہ:

”اگر قبضہ کو علت تامہ ملک مانا جائے تو پھر حقائق قاضی کی بھی کچھ حاجت نہ ہونی چاہئے، بلکہ بیع و نکاح وغیرہ کی کچھ ضرورت نہیں، ورنہ ان امور کی ضرورت ہوگی تو یہ قبضہ کو علت تامہ ملک کہنا غلط ہو جائے گا، انتہی“

جواب آپ کی کج فہمی پر دال ہے، فقہر گذشتہ میں عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ تو علت تامہ ملک ہے، اور بیع و شرار و نکاح وغیرہ سبب تبدیلی قبضہ ہیں یعنی ان امور کا تو یہ کام ہے کہ غیر مقبوض کو مقبوض بنادیں، بانی ثبوت ملکیت کی علت قبضہ ہوتا ہے۔

اور یہ مطلب آپ کہاں سے سمجھ بیٹھے کہ قبضہ علت ملک ہو تو پھر چاہئے کہ اس کے لئے کوئی سبب بھی عالم میں موجود نہ ہو؟ مجملہ مجتہدات جناب کے شاید ایک مسئلہ یہ بھی ہو، یہ قاعدہ تو سب کو معلوم تھا کہ سوائے وجود علت تامہ وجود معلول میں اور کسی امر کی ضرورت نہیں ہوتی، مگر یہ کسی نے نہ سنا ہو گا کہ علت تامہ کو اپنے وجود ہونے میں بھی کسی امر کی احتیاج نہیں ہوتی، یہ اجتہاد پر غلط ہمارے مجتہد صاحب ہی کا حصہ ہے، پھر اس فہم و اجتہاد کے بھروسے پر کہ جہاں کہتے ہو الٰہی ہی کہتے ہوں تمام ائمہ مجتہدین و اکابر دین کو نشانہ تیر ملامت بناتے ہو۔

اُس کس کہ نذائد و بذائد کہ بذائد در جہل مرکب ابدالہ ہر بذائد
 اب ہماری بھی یہ عرض ہے کہ قبضہ کا علت ملک طیب نہ ہونا اگر کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت کر سکیں تو کیجئے، اور یہ نہ ہو سکے تو ہماری دلیل ہی پر کوئی اعتراض مدلل پیش کیجئے، مگر فقط استبعاد بلا دلیل سے کام نہ نکالئے، ورنہ آپ کا قول نہ عند الناس مقبول ہو گا نہ عند اللہ۔

جوری و غصب کے مال پر قبضہ ہوتا ہے، ہاں اس کے بعد جو آپ نے بزرعم خود سنیہ منع پیش کی ہے آپ کے ارشاد کے بموجب اس کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے، اور آپ کی خوش فہمی کا اظہار لازم

مگر ملکیت نہیں ہوتی (ایک اعتراض)

یعنی آپ جو قبضہ کی غلط فہمی کے منکر ہیں، اس کی سند میں آپ یہ ارشاد کرتے ہیں کہ:

”اگر قبضہ تامہ علت تامہ ملک ہو تو پھر یُحْلِفُ مَلِكٌ عَنْ اِقْبَاضِ مَالٍ ہوتا، حالانکہ مال فغصب

لے وہ شخص جو کہ جاہل ہے اور جھٹکا ہے کہ عالم ہے۔ وہ شخص ہمیشہ جہل مرکب میں مبتلا رہتا ہے۔

لے ملکیت کا قبضہ سے پیچھے رہ جانا

دوسری حالت تسم و درایت و رہن و ماریت پر ناصب و سارق و ولی تسم و عود و تشویر کا قبضہ
تسم سے ماوراء اتفاق اسوال مذکورہ کا انھیں مذکور کی ملک ہونا اہل ہے، سوا کر قبضہ ہوتی
بمذک ملک ہونا خود مذکور میں بھی تعلق ملک انھیں نہ ہوتا، اسی۔

یہ قبضہ نامائز ہے کہ (جواب) مجتہد صاحب آپ تو زیر علم خود سند منع پیش کر کے اپنے دعوے کو
دلیل کر چکے، اب ہماری بھی عرض سنئے، جناب مال آپ کے کام
سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ آپ قبضہ کے طے بمذک ہونے کے یہ معنی سمجھتے ہیں کہ قبضہ نامائز ہو یا غیر نامائز
تحقیق ہو یا مجازی و ماریش جنت شرف ہو یا غیر شرف بمذک ملک ضرور ہوگا، اور یہ مطلب سمجھا آپ کی
ظاہر پرستی کا نتیجہ ہے۔

اول تو آپ نے یہ خیال کیا ہوتا کہ ایسی بات، یہی اہل طلاق کو ہی عقل کہہ سکتا ہے، ہاں
ہم بھی ایسے بے سوز یا دوسرے کر لے گئیں، تو پھر ہم میں اور آپ میں فرق ہی کیا رہے؟ آپ سب کو
اپنی ہی ادھر قیاس فرماتے ہیں، دوسرے اور کام میں یہ عبارت موجود ہے کہ:
موجب قبضہ دلی و غیر عقلی قاضی ایسا مستقم ہوگا کہ اس کے اٹنے کی یہ بھی نہیں، اور
یوں کہ موجب ملک نہ ہوگا؟

اس سے بھی جزو غیر ہی معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ مستقیم و مستقر ہو تو موجب و علت ملک ہوگا، واللہ
تسم سے یہ کہ آپ کی چنے کام میں قبضہ مفید ملک کو مفید بصفی تمام و کمال فرماتے ہیں، آپ
کے ارشاد سے بھی قبضہ نامائز کا مفید ملک ہونا معلوم ہوتا ہے، نہ قبضہ مطلق کا۔ ہائی۔
حضور کی قربت اختیار کا طفیل ہے کہ قبضہ ساری و ناصب وغیرہ کو قبضہ نامائز قرار دیتے ہو، بھلا آپ ملکات
اور کمال کو تو نہ سمجھیں، مگر آپ نے نہ اپنی تصنیف کو تو سمجھا ہوتا، ایسے کم فہم تو ہو کر کہتے تھے کہ طروں کے
کام کو نہ سمجھیں، مگر یہ غلط جناب ہی ہے کہ اپنے کام کو ہی نہ سمجھیں، کیوں نہ ہو؟ اجتہاد اسی کا نام ہے۔
اب ہم آپ کو چاہتے ہیں کہ اپنے قبضہ کو نامائز اور کمال ہونے کے ساتھ کس مفید کیا، اگر آپ کے
نزدیک قبضہ مطلق کا۔ خود نامائز و مستقل ہو یا غیر تمام و غیر مستقل۔ طے ملک ہو یا بھلے
کام سے ثابت ہو اٹھا تو آپ نے قید تمام و کمال کے ساتھ جو مخالف مقصود ہیں، کیوں قبضہ کو مستقیم کیا؟
اور اگر یہ قید بامعنی ہے، اور قبضہ غیر نامائز سے اشتراک مقصود ہے، تو فرمائیے تو سمجھتے
ساری و ناصب و غیر دلی کی آپ کے نزدیک تمام و مستقیم ہے؟ اور اگر بغرض ہے

سب قبضہ تام ہیں، تو پھر آپ کے نزدیک قبضہ غیر تام خدا جانے کون سا ہوگا؟ شاید حضور کے نزدیک قبضہ غیر تامہ کے یہ معنی ہوں کہ شئی مقبوضہ کا ایک کنارہ ایک کے ہاتھ میں اور دوسری جانب دوسرے کے ہاتھ میں، آپ کی ہر تقریر سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ آپ عمارتِ ازلہ کاملہ کو بدون سمجھ، بلکہ اپنے کلام کے معنی سے بھی قطع نظر فرما کر جو چاہتے ہیں ارشاد کرنے لگتے ہیں، اور مفت میں دھمکانے کو موجود ہو جاتے ہیں، چونکہ آپ مُلقَّب بافضل المتکلمین ہیں، اور علم و اجتہاد کی بھی آپ پر تہمت ہے، اس وجہ سے اول تو آپ کے مُؤخرات دیکھ کر ہم کو حیرانی ہوتی تھی، اور بلکہ خیال بھی ہوتا تھا کہ ایسی تقریرِ محفلِ ذی علم و ذی عقل کا کام نہیں، شاید اس کے معنی کچھ اور ہوں، مگر کچھ وجہ کے بعد یہ معلوم ہوا کہ آپ فقط حضراتِ ائمہ مجتہدین ہی کے مخالف اجتہاد نہیں فرماتے، بلکہ خلافِ عقل و نقل بھی استنباط کرتے ہیں، چنانچہ عباراتِ جناب میرے دعوے پر شاہدِ عدل ہیں۔

قبضہ تامہ کی حقیقت

خیر! آپ تو نہ سمجھ، اب ہم کو مطلبِ ازلہ مُفصلاً بیان کرنا پڑا، تاکہ قبضہ کا علت تامہ ملک ہونا، اور آپ کے اعتراضات کا آپ کی بد فہمی پر دال ہونا ظاہر ہو جائے۔

سنیے! ہم نے جو قبضہ کو علت تامہ ملک قرار دیا ہے، تو قبضہ تامہ حقیقی کو قرار دیا ہے، کیونکہ قبضہ عارضی و غیر تام کو۔۔۔ باعتبار حقیقت۔۔۔ قبضہ کہنا ہی ٹھیک نہیں، یوں بوجہ مشاکلتِ ظاہری اس کو بھی کوئی قبضہ کہہ دے، اس سے کیا ہوتا ہے؟ الغرض ہماری مراد قبضہ سے قبضہ تامہ و مستقلہ حقیقیہ ہے، اور قبضہ تامہ کے یہ معنی ہیں کہ حسبِ حکم شارع اس قبضہ کو قاضی بھی برقرار رکھے، اور اس کے رفع کرنے کا قاضی کو اختیار نہ ہو، اور قبضہ مستقل اور حقیقی سے یہ مراد ہے کہ قبضہ اصلی ہو، یہ نہ ہو کہ قبضہ فی الحقیقت تو کسی اور کا ہو، اور بوجہ عطائے غیر مجازاً اور تباً اس کو بھی قابض کہتے ہوں۔

بالجملہ علتِ ملک قبضہ مستقلہ و مستقرہ ہے، اگر اوصافِ مذکورہ میں سے ایک وصف بھی مفقود ہو گا تو وہ قبضہ علت تامہ ملک نہ ہوگا، اب اس کے بعد برزی فہم سمجھ جائے گا کہ آپ جس قدر اعتراضات بطور سند منع پیش کئے ہیں، سب کا مدار اس پر ہے کہ آپ نے بقضائے ظاہر پرستی جو مبلغِ علم جناب و امثالِ جناب ہے، صورتِ قبضہ اور قبضہ مجازی کو بھی قبضہ حقیقی و تام ہی سمجھ لیا ہے، اور ان دونوں میں کچھ فرق نہیں کیا، سو یہ خوش فہمی جناب ہے، ہمارا کچھ تصور نہیں، مثلاً اگر کوئی

شخص بوجہ تشابہ لون ظاہری استخاضہ کو بھی حکم حیض ہی عطا کرنے لگے، اور حقیقت حیض واستخاضہ جو کہ ماہ الامتیاز ہے۔۔۔۔۔ اس کو نہ سمجھے، تو یہ اس کی کور باطنی ہے۔

مزید وضاحت | جملہ آؤپ کے جملہ اعتراضات کا جواب ہو چکا، مگر بنظر مزید توضیح و تفسیر بدیں وجہ کہ کیا عجب ہے کہ آپ اب بھی نہ سمجھیں، کسی قدر تفصیل مناسب معلوم ہوتی ہے۔

سنئے! مالِ مَرْتُون و مالِ تَتِیم و عاریت و ودائع میں تو باوجود قبض، ثبوت ملک نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ یہ قبضہ اگرچہ بایں معنی تامہ ہے کہ اس کے ثبوت و استقرار میں کوئی دست اندازی نہیں کر سکتا، حتیٰ کہ قاضی سے بھی اس کی فریادری نہیں ہو سکتی، کیونکہ مرتہن و مستعیر وغیرہ جب تک اپنی سرحد اختیار ملک قبضہ رکھیں گے، وہ قبضہ عند القاضی و غیر القاضی جائز و مستقر سمجھا جائے گا، اور در صورتیکہ اشخاص مذکورہ اپنی حد اختیار سے باہر قدم رکھیں، اور ناجائز طور پر قبضہ رکھنا چاہیں تو اب ان کو درحقیقت مستعیر و مرتہن وغیرہ کہنا ہی غلط ہے، بلکہ خان کہنا چاہئے، کیونکہ قبضہ اشخاص مرقومہ دراصل قبضہ امانت ہوتا ہے، اور جب انھوں نے خلاف امانت بطور ناجائز قبضہ رکھنا چاہا، تو اب بے شک خان کہلائیں گے، اور ان کا قبضہ مثل قبضہ سارق و غاصب قبضہ نامام ہو جائے گا، اور اس کا حال آگے عرض کروں گا۔

بالجملہ قبضہ مرتہن و مستعیر و ولی تَتِیم وغیرہ اگرچہ معنی مرقومہ بالا تامہ ہے، مگر اس میں بھی شک نہیں کہ قبضہ معروضہ قبضہ مستقل و حقیقی نہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ حقیقت میں تو اصل مالک کا قبضہ ہے، اور بوجہ عطائے مالک وہی قبضہ اشخاص معلوم کی طرف مضاف ہو جاتا ہے، جو نسبت کہ واسطہ فی العروض کو اپنے ذی واسطہ کے ساتھ ہوتی ہے، وہی حال قبضہ مالک کا بہ نسبت قبضہ مستعیر و مرتہن وغیرہ خیال کرنا چاہئے یعنی جیسا کہ واسطہ فی العروض موصوف حقیقی ہوتا ہے، اور ذی واسطہ مجازی چنانچہ حرکت کشتی و جالساں کشتی میں بعینہ یہی قصہ ہے، ایسا ہی یہاں بھی سمجھنا چاہئے، مثلاً شمال مذکور میں اگر وصف مشترک بین الواسطہ و ذی الواسطہ حرکت ہے، تو یہاں قبضہ ہے، وہاں واسطہ فی العروض اگر کشتی ہے، تو یہاں مالک اصلی، وہاں اگر ذی الواسطہ جالس کو کہتے ہو، تو یہاں مودع و مستعیر وغیرہ کو کہنا چاہئے، الغرض وہی قبضہ تامہ و احدہ ہے، کہ اصل مالک کی طرف حقیقتہً مضاف ہوتا ہے،

لے حیض: طبعی خون ہے، اور استخاضہ بیماری کا خون ہے ۱۲ ملے مالِ مَرْتُون: گردی رکھا ہوا مال، و دائع: جمع

ودیعہ کی، امانتیں ۱۳ ملے مضاف: منسوب

اور مرتہن وغیرہ کی طرف مجازاً و تبعاً۔

سو جب یہ امر محقق ہو گیا کہ قبضہ اشخاص معلومہ قبضہ مستقل حقیقی نہیں، بلکہ مجازی و غیر مستقل ہے، اور یہ پہلے عرض کر چکا ہوں کہ جو قبضہ علت تامہ ملک ہے، اس کا حقیقی و مستقل ہونا بھی ضروری ہے، ورنہ علت تامہ نہ ہوگا، تو اب یہ بات اظہار میں آئیں کہ قبضہ مرتہن و مستعیر وغیرہ کا مفید ملک ہونا ہمارے کلام سے ہرگز لازم نہیں آتا، بلکہ ہم ہرگز تو ہماری تقریر سے قبضہ مذکور کا غیر مفید ملک ہونا ثابت ہوتا ہے، چنانچہ عبارتِ ادلہ جو اوپر عرض کر آیا ہوں اس میں قید استحکام موجود ہے، اور ظاہر ہے کہ قبضہ مرتہن و سارق وغیرہ مستحکم نہیں ہوتا، مالک شئی جب چاہے اٹھا دے رہن پر مرتہن کا قبضہ قرآن سے ثابت ہے

مگر ملکیت نہیں (دوسرا اعتراض)

قبضہ مرتہن پر دلالت کرتا ہے، اور قبضہ علت ملک ہوتا ہے، تو اس سے شئی مرہونہ کا ملک مرتہن سے تعلقہ متصطلحہ کا جواز ثابت کرتے ہیں۔

جناب مجتہد صاحب! آیت مذکورہ سے توقف شئی مرہونہ کا مقبوض یہ قبضہ مستقل نہیں (جواب)

چاہئے، باقی یہ کہ وہ قبضہ مستقل بھی ہو، یہ آپ کہاں سے نکال لیں گے؟ کسی وصف کا کسی شئی پر اطلاق ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ خواہ مخواہ وہ شئی موصوفہ مستقل حقیقی بھی ہو کرے چنانچہ مثال مذکور میں لفظ ”متحرک“ کشتی و جالسان کشتی پر برابر بولا جاتا ہے، اسی طرح پر ”مقبوض“ کے یہ معنی ہیں کہ اس پر قبضہ کامل ہو، خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی اور قبضہ مفید ملک کا حقیقی و مستقل ہونا واجب ہے، و هو معدوم و ہم ہینا فبطل الاستدلال۔

۱۔ یہ سورہ بقرہ آیت ۲۸۳ کا ٹکڑا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ رہن کو مرتہن کے قبضہ میں دے دینا ضروری ہے ۱۲

۲۔ یہ آل عمران آیت ۲۸ کا ٹکڑا ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ کفار کو دوست بنانا جائز نہیں ہے، اور جو ان کو دوست بنائے گا اللہ تعالیٰ اس سے نیرا رہے، مگر ایسی صورت میں کہ ان کے قسم کا قوی اندیشہ ہو ۱۳

۳۔ تفسیر مصطلح یعنی شیعوں کا تفسیر جس کا ماحل ہے کسی ظلم کے دورے حق پوشی کرنا، جھوٹ بولنا ۱۴

۴۔ مگر کشتی حقیقتہً متحرک ہے، اور جالسان مجازاً متحرک ہیں، اور متحرک کے معنی ہیں مقصد کی طرف متوجہ ہونا، منزل کی طرف جانا ۱۵

۵۔ وہ یہاں محدود ہے لہذا استدلال باطل ہو گیا ۱۶

مالِ مَغْضُوبِ مَسْرُوقِ پَر صَرَفِ صَوْرَتاً قَبْضَہ ہوتا ہے

اور مالِ مَغْضُوبِ مَسْرُوقِ کا باوجود قَبْضَہ ظاہری ملوک نہ ہونا اس لئے ہے کہ وہ قَبْضَہ ہی نہیں، یعنی صورتِ مرقومہ بالا میں تو قَبْضَہ تھا، اگرچہ مستقل نہ تھا، اور یہاں سرے سے قَبْضَہ ہی نہیں، بلکہ فقط صورتِ قَبْضَہ ہے، اور تشابہِ صوری کی وجہ سے عوام کو قَبْضَہ کا دھوکا ہو جاتا ہے، چنانچہ مجتہد صاحب کے لئے بھی یہی تشابہِ صوری سدرہا ہوا ہے، اور قَبْضَہ سفیدِ ملک کے لئے تام و کامل ہونا شرط ہے کہ مَرَّ۔

الغرض قَبْضَہ مستقر و مستقل عِلَّتِ تَامَہِ ملک ہے، اور ان میں تخلفِ محال ہے، اور مجتہد العصر نے جو وجہ کم فہمی تجلی اس پر اعتراض کئے تھے کہ اگر قَبْضَہ، عِلَّتِ تَامَہِ ملک ہے تو چاہئے کہ غاصب و سارق وغیرہ قابض کا ذب اشیائے مذکورہ کے عند اللہ مالک ہو جائیں، وہ سب باطل و لغو ہو گئے۔

قَبْضَہ عِلَّتِ ملک نہیں ہے | ہاں المبتدئ مجتہد صاحب پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ اگر قَبْضَہ عِلَّتِ تَامَہِ ملک نہیں تو فرمائیے اور کیا ہے؟ اور اشیائے غیر ملوکہ مثل اشجار و اثمار و جانور ان صحرائی و دریائی جواول ملک میں آتے ہیں تو وہاں عِلَّتِ ملک کیا ہوتی ہے؟ ظاہر ہے کہ وہاں بجز قَبْضَہ تَامَہِ بیع و شراء وغیرہ اسباب بعیدہ ملک کا پتہ بھی نہیں ہوتا، شاید آپ کے نزدیک اشیائے معلومہ کا ملک میں آنا بھی محال ہو؟

خیر! جو کچھ ہوا رثا و فرمائیے، مگر یہ ملحوظ رہے کہ حشری کے واسطے عِلَّتِ تَامَہِ معنی واسطہ فی العروص ایک ہی شئی ہوتی ہے، کہا ہوتا بائ و ظاہر۔ یہ اس لئے عرض کیا کہ بھی حضور اشیائے غیر ملوکہ میں تو قَبْضَہ کو عِلَّتِ تَامَہِ ملک بتلانے لگیں، اور اس کے ماسوائے اور علقیں تجویز کی جائیں، اس کا جواب شافی عنایت فرمائیے، اور یہ بھی نہ ہو سکے تو قَبْضَہ مستقل و مستقر کے عِلَّتِ ملک ہونے کو ہی باطل کیجئے، مگر ایسی کم فہمی کے اعتراض نہ ہوں جیسے جناب نے یہاں پیش کئے ہیں۔

بیع قبل القبض کی مانعت اس کے آگے آپ کا یہ ارشاد کہ مد بیع قبل القبض ممنوع ہونے سے کس طرح لازم آتا ہے کہ ملک قبل القبض بھی متحقق نہ ہو کر ہے؟

عدم ملک کی وجہ سے ہے | انتہی، دعویٰ ملا دلیل ہے، اور آپ نے جو اس عبارت کے اوپر نہایت لکھا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ دوا کہ میں بھی اس کو تسلیم کیا ہے کہ بعض صورتوں میں

ملک ہوتی ہے، اور اختیار بیع نہیں ہوتا، سوا اس طرح پر ہو سکتا ہے کہ بیع قبل القبض کی وجہ ممانعت عدم ملک نہ ہو، بلکہ امر آخر ہو، سو یہ ارشاد جناب بھی لغو ہے جس کو فہم خدا داد سے کچھ بھی علافہ ہے وہ بدانتہا جانتا ہے کہ اور صورتوں میں ممانعت بیع کی اگرچہ کچھ اور ہو، مگر بیع قبل القبض کے منوع ہونے کی یہی وجہ ہے کہ قبل القبض وہ شئی ملک تام ہی میں نہیں آتی چنانچہ اہل فقہ اور شراح حدیث بھی یہی وجہ لکھتے ہیں، اگر احوال فقہار کا دیکھنا دشوار ہے تو ملاحظہ کلام اہل حدیث سے کیوں انکار ہے؟ ہاں البتہ بعض اور صورتیں باوجود ملک، بوجہ مصلحت آخر بیع کی ممانعت ہوتی، چنانچہ تفریق بین الولد والوالدۃ کی ممانعت بھی مصلحت آخر ————— مثل شفقت و ترحم وغیرہ ————— کی وجہ سے ہے، بوجہ عدم ملک نہیں، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بیع قبل القبض ممنوع ہونے کی وجہ بھی مصلحت آخر ہی ہو، چنانچہ ظاہر ہے، آپ ہی ارشاد کیجئے کہ سوائے عدم ملک صورت متنازعہ فیہا میں ممانعت بیع کی اور کیا وجہ ہے؟ ————— یہ احتمال آپ کا بعینہ ایسا ہے جیسا کوئی شخص کہے کہ کفر منوع ہے، کیونکہ اس میں کفران نعمت منہم حقیقی ہوتا ہے، اور اس پر کوئی بے وقوف اعتراض کرنے لگے کہ موجدات ممانعت و حرمت کا حصر فقط کفران نعمت میں تھوڑا ہی ہے؟ جائز ہے کہ سبب ممانعت امر آخر ہو۔

علاوہ ازیں صورت تفریق میں اگر والدہ اور ولد تفریق پر راضی ہو جائیں، تو پھر اکثر علماء کے نزدیک بیع صحیح ہو جاتی ہے، اور بیع قبل القبض میں اس تراضی سے بھی صحت نہیں آسکتی، اس سے بھی یہی ظاہر ہوتا ہے کہ وجہ ممانعت شفقت و ترحم ہی تھا، عدم ملک نہ تھا، یہی وجہ ہے کہ بیع مفترق بین الولدۃ والولد عند الفقہار مفید ملک ہوتی ہے، خلاف شفقت و ترحم کرنے کا وبال جدا رہا۔ ————— اور بیع قبل القبض میں اصل سے بیع ہی نہیں ہوتی، کیونکہ بائع کو اب تلک قبضہ جو کہ علت ملک ہے میسر نہیں ہوا، ہاں بوجہ بیع استحقاق قبضہ بے شک حاصل ہے۔

بالجملہ سب صورتوں میں منہم بیع کے لئے کوئی وجہ وجہیہ چاہئے، کہیں کچھ وجہ ہے کہیں کچھ، اور بیع قبل القبض میں عقلاً و نقلاً سوائے عدم ملک اور کوئی وجہ ممانعت نہیں ہو سکتی، سو فقط یہ احتمال کہ وجہ ممانعت بیع بعض جگہ عدم ملک کے سوا اور بھی ہو سکتی ہے آپ کو مفید نہیں، کیونکہ

لہ باندی اور اس کے نابالغ بچے کو الگ الگ بیچنا ۱۲ لہ وہ صورت جس میں نزاع ہے یعنی بیع قبل القبض ۱۳ لہ حقیقی انعام فرمانے والے کی نعمتوں کی ناشکری ۱۴ لہ موجبات اسباب ۱۵ لہ باندی اور اس کے نابالغ بچے کے درمیان جدائی گزیرنا بیع ۱۶

اور در چیزوں کے مشارک فی الصورة والاسم ہو جانے سے احکام حقیقی ایک نہیں ہو جاتے، یوں تو آپ بھی مجتہد افضل الشکمین کہلاتے ہیں، مگر فقط تشبیہی اسی سے کوئی بے وقوف بھی حضرات مجتہدین و شکمین کو آپ پر قیاس نہ کرے گا، چہ نسبت خاک را با عالم پاک؟! اب انصاف سے دیکھئے کہ بیع قبل القبض ممنوع ہونے سے قبضہ کا علت ملک ہونا بھی سمجھا گیا، اور آپ کے اعتراضات کی لغویت بھی ظاہر ہو گئی، وهو المطلوب!

چند متفاوت ملکیتیں اور قبضے اس کے بعد جو آپ نے قبضہ کے علت ملک ہونے پر ایک اور اعتراض بیان فرمایا ہے، وہ تو حضور کی عقل و اجتہاد محل واحد میں جمع ہو سکتے ہیں

بادشند، خلاصہ اعتراض جناب یہ ہے کہ:

”اولہ کا طے یہ بات موجود ہے کہ رسول خدا مالک عالم ہیں، جمادات ہوں یا حیوانات، بنی آدم ہوں یا غیر بنی آدم، توجب تمام اشیاء عالم ملک نبوی ہوئیں تو دو حال سے غالی نہیں یا تو اشیاء ملک پر آپ کا قبضہ بھی ہوگا یا نہ ہوگا، اگر قبضہ نبوی ہوگا تو ماسوائے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم جو مالک ہیں بدون قبضہ مالک ہوں گے، اور اگر آپ کا قبضہ اشیاء ملک پر نہ تھا تو آپ تمام اشیاء عالم کے بدون قبضہ مالک ہوں گے، بالجملة دونوں صورتوں میں تخلّف ملک عن القبض لازم آئے، اور در صورت تخلّف، علیّت و معلولیت کا کیا کام؟

جناب عالی! آپ تو اپنے جوہر عقل و کھلا چکے، اب ہماری بھی عرض سنئے! آپ کے اعتراض طویل اندیل کا یہ خلاصہ ہے کہ آپ کے نزدیک دو قبضے جمع نہیں ہو سکتے، اور منہائے اعتراض جناب فقط یہی مقدمہ ہے، مگر صد حیف! آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ جو شخص اجتماع ملکین کا قائل ہوگا تو اجتماع قبضتین کا پہلے قائل ہوگا، اگر آپ کو اعتراض کرنا تھا تو یہ کرنا تھا کہ دو ملک متقل تمام شئی واحد میں فی زمان واحد جمع نہیں ہو سکتیں، اگرچہ اس اعتراض سے بھی قبضہ کے علت ملک ہونے میں تو کچھ خلل نہیں آتا، مگر آپ نے اجتماع ملکین پر تو کچھ نہ فرمایا، عدم امکان اجتماع قبضتین کو تسلیم کر بیٹھے، مگر اس آپ کی تسلیم بلا دلیل کو کون سنتا ہے؟ ہم تو کہہ سکتے ہیں کہ تمام اشیاء عالم حالت واحدہ میں

لے نام میں اور شکل میں شریک ہونا ۱۲ لے مٹی کو یعنی زمین کو عالم پاک یعنی عالم بالا سے کیا نسبت؟ یعنی چھوٹے بڑے سے کیا مقابلہ ۱۳ لے ملکیت کا قبضہ سے پیچھے رہنا یعنی ملکیت کا ہونا اور قبضہ کا نہ ہونا ۱۴

ملوک نبوی و ملوک افرادِ ناس ہیں، اسی طرح زمانہ واحد میں مقبوض نبوی و مقبوض جملہ ناس ہیں جیسے ان دونوں ملکوں میں اجتماع ہے ویسے ان دونوں قبضوں میں اتفاق ہے، آپ کو لازم ہے کہ اول اپنے منہائے اعتراض یعنی عدم امکان اجتماع قبضتین کو ثابت کیجئے، اس کے بعد طالب جواب ہو جائے، ورنہ قبل ثبوت مقدمہ مذکورہ اعتراض جناب بھی ردِ نقش بر آب، سے کم نہیں۔

مع لہذا اگر جناب اجتماع قبضتین میں کچھ کلام کریں گے تو بعینہ وہی اعتراض اجتماع ملکیں پر بھی وارد ہوگا، یعنی اس بات کو تو غالباً آپ بھی تسلیم فرماتے ہوں گے کہ تمام اشیاء عالم ملوکہ بنی آدم وغیرہ ملوکہ خداوند جل و علی شائد ہیں، تو اب ہم بھی حضور سے دریافت کرتے ہیں کہ یہ مجملہ محالات ہے کہ دو ملکین پوری پوری شی و واحد میں زمانہ واحد میں جمع ہو جائیں، یعنی یہ کب ہو سکتا ہے کسی واحد ایک وقت میں زید کی بھی پوری ملک ہو، اور عمرو کی بھی پوری ملک ہو، اور یہ احتمال تو بڑا ہی بطلان ہے کہ اشیاء ملوکہ میں خدا اور بندوں کی شرکت ہو، تو ناچار ہر دو ملک پوری پوری جدی جدی ہو گئی تو اب بتلائیے کہ ان چیزوں کو اگر ملک خداوندی کہتے ہو تو پھر ملک عباد کی کیا صورت؟ اور اگر ملک عباد کہتے ہو تو پھر ملک خداوندی کی کیا شکل؟ بروئے انصاف جب آپ اسکا جواب غایت فرمایں گے اس وقت ہم کو بھی جواب دینے کی ضرورت ہوگی، بلکہ درحقیقت وہی ہمارا جواب ہوگا، کیونکہ جب آپ اجتماع ملکیں کو تسلیم کر لیں گے تو امکان اجتماع قبضتین آپ کو پہلے ماننا پڑے گا، اور قبضہ کا علت تانہ ملک ہونا بحالہ مستحکم رہے گا، اور تخلّف ملک عن القبض جس کے آپ مدعی تھے گا و خورد ہو جائے گا۔

اور اس کو بھی جانے دیجئے، ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ اشیاء مقبوضہ بنی آدم مقبوض ذات باری بھی ہیں یا نہیں؟ اگر ہیں تو فہو الامداد جیسے یہ دو قبضے جمع ہیں اسی طرح قبضتین سابقین کے اجتماع کا حال سمجھئے، اور اگر نعوذ باللہ آپ اشیاء مذکورہ کے مقبوضہ جناب باری ہونے کے منکر ہیں تو فرمائیے، اور کیا عجب ہے کہ آپ اسی راہ چلیں، جو معنی اکثر حضرات غیر مقلدین نے استواء علی العرش کے سمجھ رکھے ہیں انکار قبضہ جناب باری کچھ اس سے تو بعید تر نہیں، بلکہ بعد غور و دونوں معنوں میں اتحاد و اتفاق معلوم ہوتا ہے، مگر ہاں انکار قبضہ کی صورت میں اتنی تکلیف اور بھی کیجئے گا کہ قبضہ کے معنی بھی ارشاد فرمادیجئے کہ کس کو کہتے ہیں، اور اگر آپ کی طرف سے اس باب میں لب کشائی ہوئی تو ہم بھی اس مرحلہ کو علی التفصیل ان شاء اللہ تعالیٰ جب ہی طے کریں گے

قبضہ کے معنی مگر ہاں بطور اجمال اس قدر اب بھی گزارش ہے کہ قبضہ کے معنی یہ نہیں کہ شئی مقبوض قابض کی مُتَقَبَضِی کے اندر ہو، چنانچہ آپ نے اس سے پہلے جو قبضہ کے علت تائید ہونے پر کچھ اعتراض پیش کئے ہیں ان سے ایسا ہی ظاہر ہوتا ہے، بلکہ قبضہ کے معنی ہیں کہ قابض مجازاً بالتصرف ہو، اور اختیار منع و اعطاء رکھتا ہو، اور در باب اعطاء و منع کوئی اس کا مُزاحم نہ ہو۔

علت تائید کا معلول پر قبضہ قوی تر ہوتا ہے اور دوسری بات قابل عرض یہ ہے کہ واسطہ فی العرَض یعنی علت تائید کا اپنے معلول پر وہ قبضہ تائید اور اتصال تام حاصل ہوتا ہے کہ جو خود معلول یعنی عارض کو بھی اپنے نفس پر نہیں ہوتا علیٰ ہذا القیاس معروض کو عارض پر بھی وہ قبضہ تائید میسر نہیں ہوتا، چنانچہ آیت وَكَحْنُ الْكُوفِ بِالْكَوْبِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ اور آیت اَلَّذِیْ اَوَّلٰی بِالْمُؤْمِنِیْنَ مِنْ اَنْفُسِهِمْ وغیرہ آیات کثیرہ کا محمل صلی یہ ہے، ہر ایک صاحب فہم بدانتہا جانتا ہے کہ نور واقع علی الارض یعنی دھوپ پر باوجود بُعد زمین و آسمان جس قدر قبضہ آفتاب کو حاصل ہے خود محمل دھوپ یعنی زمین کو اس قدر اتصال ظاہری پر بھی اس کا عشر عشر میسر نہیں، آفتاب جس وقت آتا ہے زمین کو مُنَوَّر کر دیتا ہے، جب جاتا ہے جلوہ افروزی اپنے ہمراہ لے جاتا ہے، زمین سے باوجود اس قدر قُرب ظاہری کے یہ ممکن نہیں کہ نور کو حوالہ آفتاب نہ کرے، اور اپنے پاس رہنے دے، سوا اس کی وجہ وہی علت و معلولیت ہے، ہاں اگر کوئی حضرت مخمور شراب ظاہرستی زمین ہی کو قابض علی النور فرمانے لگیں، اور آفتاب، مُعْطٰی نور کو غیر قابض تو اس کا کچھ جواب نہیں۔

محمل احادیث مثلیں کا اجتماع ممکن نہیں اور بنظر دور اندیشی و اندیشہ خوش فہمی جناب اتنا اور بھی عرض کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ

لہ مجازاً بالتصرف تصرف کرنے کا اختیار دیا ہوا۔ اختیار منع و اعطاء: روکنے اور دینے کا اختیار۔ ۱۔ عارض صیغہ دھوپ، اور معروض صیغہ زمین، اور علت تائید صیغہ سورج۔ ————— جتنا سورج کا دھوپ پر قبضہ ہے اتنا نہ تو دھوپ کا اپنے نفس پر قبضہ ہے، نہ زمین کا دھوپ پر ۲۔ ۱۔ ہم گردن کی رک سے بھی زیادہ قریب ہیں۔ ————— یعنی اللہ تعالیٰ (علت) کو بندوں (معروض) سے جو نزدیکی (عارض) حاصل ہے وہ عارض و معروض کو محال نہیں ۲۔ ۱۔ نبی کو کونین ان کی جانوں سے زیادہ لگاؤ ہے۔ ————— یعنی نبی (علت) کو کونین (معروض) سے جو لگاؤ (عارض) حاصل ہے وہ عارض و معروض کو محال نہیں ۳۔

اجتماعِ شلین یعنی محل واحد میں دوشی تام مستقل ایک درجہ کی موجود نہیں ہو سکتیں، مثلاً شئی واحد میں دوشلین تام مستقل، یا ایسے ہی دو قبضے مساوی فی الرتبہ کا مجتمع ہونا بدیہی البطلان ہے، یعنی یہ ممکن نہیں کہ مثلاً شئی واحد زید و عمرو ہر ہر واحد کی علی سبیل الکمال والا استقلال مقبوض و ملوک ہو، ہاں اگر دوشلین یا دو قبضے متفاوت فی الرتبہ ہوں تو پھر اجتماع میں کچھ وقت نہیں، اور دو ہی پر کیا منحصر؟ اس سے زیادہ کا بھی مجتمع ہونا قرین عقل ہے، چنانچہ قبضہ مرتہن و امین کی کیفیت جو عرض کر آیا ہوں اس سے بھی یہ بات مفہوم ہوتی ہے۔

اس تقریر کے بعد ان اشارہ یہ بات خود ظاہر ہو جائے گی شئی واحد کا حالت واحد میں ملوک خداوندی و ملوک نبوی و ملوک بنی آدم ہونا درست ہے، اور اسی پر قبضہ کو قیاس کر لیجئے، اس لئے کہ صورت مذکورہ میں تساوی فی الرتبہ تھوڑا ہی ہے جو اُن ملک مذکورہ کا اجتماع محال ہو، کیونکہ قبضہ اعلیٰ و اتومی تو قبضہ جناب باری جلّ و علیّ شانہ ہے، اس کے بعد قبضہ نبوی کا رتبہ ہے، اس کے بعد کہیں بنی آدم وغیرہ کی نوبت آئے گی، چنانچہ اولہ کاملہ کی عبارت میں بھی اسی کی طرف اشارہ ہے، ایک جملہ نقل کرتا ہوں ”آپ یعنی جناب رسالت مآب اصل میں بعد خدا مالکِ عالم ہیں،“ دیکھئے! لفظ ”بعد“ سے بشرط فہم یہی مطلب معروض مفہوم ہوتا ہے۔

دو خدا کیوں نہیں ہو سکتے؟ | ہاں البتہ در صورت تساوی فی الرتبہ اجتماع کی کوئی صورت نہیں، یہی وجہ ہے کہ دو خدا کا موجود ہونا محال ہوا، کیونکہ نعوذ باللہ منہ اگر دوسرا خدا ہو گا تو تساوی فی الرتبہ ضرور ہو گا، اور حالت واحد میں دو مالک و قابض کامل و مستقل مساوی فی الرتبہ تسلیم کرنا پڑے گا، وَهُوَ مُحَالٌ کَمَا مَعْرُوفٌ۔

اب یہ عرض ہے کہ اگر جناب کچھ اس بارے میں تحقیق مجتہدانہ کے زور دکھلائیں تو پہلے امور معروضہ احقر کو ملاحظہ فرمائیں، بے نیکی کی نہ ٹھیرے، مجتہد صاحب! یہاں تلک جس قدر اعتراضات آپ نے قبضہ کے علت ملک ہونے پر پیش کئے تھے، اور اپنے حوصلہ کے موافق بہت کچھ سعی و عرق ریزی کی تھی دیکھئے سب ہباءً مَسْنُونًا ہو گئے، بلکہ بشرط فہم آپ کے بعض اعتراضات سے تو اور قبضہ کا علت ملک ہونا مستحکم ہو گیا، ہاں اگر کوئی اعتراض قابل التفات اہل عقل ہو تو پیش کیجئے ہم ان اشارہ جواب با صواب دیں گے، ورنہ قبضہ کے علت ملک ہونے کے قابل ہو جائیے، اور دھینگا دھنگی کو کار نہ فرمائیے۔

اولہ کی ایک دلیل پر اعتراض کا جواب، اور فقیر کے معنی

باقی آپ کا یہ ارشاد کہ:
”وعد کا مہاجرین کو فقرا کہنا
مبہم مرتفع ہونے ملک ظاہری کے تھا، اور یہ نہیں کہ مجبور ارتقاع قبضہ تمام مال و سبب ملوک
مہاجرین ان کی ملک سے ظاہر و باطن نکل گیا، ورنہ مولف اولہ بتلائے کہ مہاجرین نے کیا قصور کیا
کہ مجبور ارتقاع قبضہ مال ملوک ان کی ملک سے ظاہر و باطن نکل گیا؟ انتہی،“ (صفحہ ۵۵)

تقریر معروضہ کے بعد قابل التفات نہیں، کیونکہ جب یہ بات محقق ہو چکی کہ قبضہ تامہ مفید ملک
ہوتا ہے، چنانچہ دلیل عقلی و قواعد شرع اس کے مؤید ہیں، تو ارتقاع قبضہ سے ارتقاع ملک ہونا ضروری
ہے، ورنہ اگر آیت مذکورہ میں فقرا کے وہ معنی مراد ہوں جو آپ کہتے ہیں تو مخالفت قواعد شرع و
دلائل عقلیہ — جو مذکور ہو چکے — لازم آتی ہے۔

اس کے سوا ”فقیر“ کے معنی یہ ہیں کہ وہ مال کا مالک نہ ہو، یہ معنی نہیں کہ سہر دست مال اس
کے پاس نہ ہو، ورنہ قرآن شریف میں بیان مصارف صدقات میں فقرا و مساکین کے ساتھ ابن سبیل

لہ اولہ کا مد میں قبضہ کے علت ملک ہونے کی یہ دلیل بیان کی گئی ہے کہ جو صحابہ کرام اپنا مال و مناع چھوڑ کر راہ خدا میں
حجرت کر کے مدینہ منورہ آ گئے تھے ان کو اللہ تعالیٰ نے سورہ تشرکی آٹھویں آیت میں ”فقرا“ کہلے، اور ”فقیر“ اس شخص کو کہتے
ہیں جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو، یا بقدر ضرورت نہ ہو، جبکہ یہ حضرات دار الکفر میں بہت کچھ مال چھوڑ کر آئے تھے، لہذا اگر وہ
چیزیں ان کی ملکیت میں ہوتیں تو وہ ”فقرا“ کیسے کہلاتے؟ وہ ”فقرا“ اسی صورت میں ہو سکتے ہیں کہ ان
کی اہلاک قبضہ آٹھ جلنے کی وجہ سے، اور کافروں کے قابض ہو جانے کی وجہ سے، ان کی ملکیت سے خارج ہو
گئی ہوں، پس ثابت ہوا کہ ملکیت کی علت قبضہ ہے۔

اس پر صاحب مصباح نے اعتراض کیا ہے کہ مہاجرین کو ”فقرا“ اس لئے کہا گیا ہے کہ ان کا مال ان کے ساتھ
نہیں تھا — حضرت قدس سرہ اس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ بات غلط ہے، آیت صدقہ یعنی مصارف زکوٰۃ
والی آیت اِنَّهَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ (۱۱) میں مدفقرا، کو الگ شمار کیا گیا ہے، اور ابن السبیل (مسافر) اور
فی سبیل اللہ جس کا مصداق منقطع الحاج اور منقطع الغزاة ہیں ان کو الگ شمار کیا گیا ہے، اگر فقیر کے معنی
یہ ہوتے کہ اس کا مال اس کے ساتھ نہ ہو، تو اس اعتبار سے مسافر وغیرہ بھی فقیر ہیں، ان کو الگ شمار کرنے
کی کیا ضرورت تھی؟ اس لئے صحیح بات یہ ہے کہ ”فقیر“ وہ نہیں ہے جس کا مال اس کے پاس نہ ہو، بلکہ ”فقیر“
وہ ہے جس کی ملکیت میں کوئی مال نہ ہو، یا ناکافی مال ہو ۱۲

کے بیان کرنے کی کچھ ضرورت نہ تھی، علیٰ هذا القیاس منقطع الحاج و منقطع الغزاة کو قسم علیحدہ از فقرارو مساکین مقرر کرنا لغو تھا، کیونکہ جب آپ کے نزدیک فقیر اس کو کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ مال نہ ہو اگر ہم ملوک ہو تو ابن سبیل و منقطع الحاج وغیرہ سب اس میں داخل ہو گئے۔

اب ارشاد فرمائیے کہ آپ جو فقیر کے معنی اصلی حقیقی چھوڑ کر اپنی طرف سے معنی مجازی بلا کسی قرینہ صارفہ کے مراد لیتے ہیں، اور مخالف عقل و نقل و حداری تو اس کی کیا وجہ؟ اور کتب لغت و کتب تفسیر وفقہ کو ملاحظہ کیجئے کہ فقیر کے کیا معنی لکھتے ہیں، بعض تو فقیر کے معنی لَا يَمْلِكُ لَكَ شَيْئًا اَوْ يَمْلِكُ اَذْنًا شَيْءٌ بیان کرتے ہیں، اور بعض کتب لغت مثل قاموس و کتب فقہ میں فقیر کی تفسیر لَا يَمْلِكُ لَكَ مَا يَكْفِي عِيَالَهُ اَوْ مَن لَّهٗ اَذْنٌ شَيْءٌ انتہی کے ساتھ کی ہے، اور اگر فقیر کے معنی وہ ہوتے جو آپ کہتے ہیں تو بجائے لفظ ”لہ“ لفظ ”عندہ“ کہنا چاہئے تھا، اور پہلی تفسیر میں تو لفظ ملک مراد مذکور ہے۔

باجملہ باتفاق اہل لغت وفقہ وغیرہ معنی فقیر میں ملک کی نفی ہے، فقط قبضہ ظاہری کے مُرتفع ہونے سے کسی کو فقیر نہیں کہا کرتے، ورنہ اگر کسی کا کل مال دوسرے شخص کے قبضہ میں بطور امانت ہو تو اس کو بھی آپ کے مشرب کے موافق فقیر کہہ دینا چاہئے گو کتنا ہی مالدار ہو۔

ہاں البتہ ابن السبیل کے معنی لکھا کرتے ہیں، کتب فقہ وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے ھُوَ مَنْ لَّهٗ مَا لَ (ذِمَّةٌ)، یہ اجتہاد جناب ہے کہ فقیر ابن سبیل کے معنی خلاف لغت وغیرہ ایک سمجھتے ہو، سائل فقہیہ سے تجاویز فرما کر معنی لغت میں بھی اجتہاد فرمانے لگے، اگر یہی اجتہاد دروازہ آفریں ہے تو دیکھئے کہاں تلک نوبت پہنچتی ہے۔

اور آپ کا یہ استفسار کہ ”مہاجرین نے کیا تصور کیا تھا جو بجز ارتفاع قبضہ ان کی ملک بھی مرتفع ہو گئی؟“ صوبت بے معنی سے کم نہیں، مجتہد صاحب! ہم تو قبضہ کو علت ملک کہتے ہیں، جیسا کہ اس کے حدوث سے ملک ثابت ہوتی ہے، اسی طرح اس کے زوال سے ملک زائل ہو جاتی ہے، اگر ہم جرم و خطا کو علت، ارتفاع ملک کی قرار دیتے تو جب استفسار مذکور بے شک بجاتھا، ہاں آپ کے انداز تقریر سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ جناب کے نزدیک علت ارتفاع ملک جرم و قصور

لہ جس کی ملکیت میں کچھ نہ ہو، یا جس کی ملکیت میں معمولی چیز ہو، یعنی بقدر ضرورت بھی نہ ہو ۱۲۔ جس کی ملکیت میں انتہا مال نہ ہو جو اس کے مال بچوں کے گزارے کے لئے کافی ہو، یا جس کی ملکیت میں بس معمولی سامان ہو ۱۳۔

۱۲۔ جس کی ملکیت میں مال ہو مگر اس کے ساتھ نہ ہو ۱۳۔ ہر دن بڑھنے والا ۱۴۔

ہوا کرتا ہے، سو صورت متنازعہ فیہا میں زوال ملک ظاہری کے تو آپ بھی قائل ہیں، اب آپ فرمائیں کہ مہاجرین کے کس قصور کی وجہ سے ان کی ملک ظاہری مُرتفع ہو گئی؟ اور بیع و شرا و غیرہ عقود میں عاقدین کا کیا تصور ہوتا ہے جو شیعی بیع و زرع میں ان کی ملک سے نکل جاتا ہے؟ کیونکہ آپ تو علت زوال ملک قصوری کو قرار دیتے ہیں۔

دُور وایتوں سے ادلہ کی دلیل پر اعتراض | بعد اس کے آپ نے دُور وایتیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے جو بخاری میں منقول ہیں تحریر

فرمائی ہیں، پہلی روایت کا تو خلاصہ یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کا گھوڑا بھاگ گیا تھا، اور کفار نے اس کو پکڑ لیا، جب اہل اسلام ان پر غالب ہوئے تو فرس مذکور زمانہ نبوی ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے حوالے کر دیا، اور دوسری روایت میں یہ ہے کہ ان کا غلام خود بھاگ کر روم میں چلا گیا، اور بعد غلبہ اہل اسلام وفات نبوی کے بعد حضرت خالد بن ولیدؓ نے غلام مذکور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کو لوٹا دیا۔

اور ان روایات کے بعد آپ نے بواسطہ ملا علی قاریؒ ابن ملکؒ سے اور نیز امام ابن ہمام سے یہ نقل کیا ہے کہ وہ بھی یہ فرماتے ہیں کہ اس سے معلوم ہوا اگر کسی مسلمان یا ذمی کا غلام خود بھاگ جائے اور اہل حرب اس پر قابض ہو جائیں تو ہرگز کفار مالک نہیں ہوں گے، اور یہی مذہب امام اعظمؒ کا ہے، تو جس صورت میں خود باقرار حقیقہ کفار دار الحرب بکسر قبضہ و تبدل دار غلام آپ کے مالک نہ ہوئے، پھر مہاجرین نے تو آپ ادلہ کا کیا تصور کیا ہے کہ ان کا مال و اسباب بکسر قبضہ مملوک کفار ہو جائے؟ انتہی (۵۹ و منہ ملخصاً)

قبضہ تامہ علت ملک اس وقت ہوتا ہے | مجتہد صاحب! سنئے! ہمارا قول یہ ہے کہ بعد جب مقبوض قابل ملک ہو (جواب کی تمہید) قبضہ تامہ شئی مقبوض کا مملوک ہونا ضروری ہے

۱۔ یعنی مہاجرین کے اموال میں ۱۲ ۱/۲ ۱۲ بخاری شریف کتاب الجہاد باب اذا غنم المشركون مال المسلم ثم وجدہ المسلم ۳۹ مری ۱۲ ۱/۲ مرقاۃ ۳۹ طبع ملتان ۱۲ ۱/۲ ابن ملک عبداللطیف بن عبد العزیز (متوفی ۷۸۵ھ) حنفی فقیہ ہیں، کرتان کے باشندے ہیں، آپ کے پر داد کا نام فرشتہ تھا اس لئے آپ کو ابن ملک کہتے ہیں، آپ نے مشارق الانوار (تصنیف قاضی عیاض رحمہ اللہ) کی شرح مبارق الانوار تحریر فرمائی ہے ملا علی قاریؒ مرقاۃ شرح مشکوٰۃ میں اس سے بکثرت نقل فرماتے ہیں ۱۲

کیونکہ غلبتِ اندھعلول سے ہوا نہیں ہو سکتی، لیکن یہ شرط ہے کہ شنی مقبوض قابلِ ملک ہو نہیں
 کر قبضہ ہونا چاہیے خواہ قائلیتِ ملک ہو یا نہ ہو یہی وجہ ہے کہ کتبِ قدیم پر نسبتِ کفار لکھتے ہیں:

وَأَنَّ فَتَنَافِئًا عَنْ أَمْوَالِنَا وَلَوْ عِبَادًا
 مُؤْمِنِينَ وَأَحْسَنُ رُوحَانِيَّةٍ لِيُهِمَّ مَلَائِكَةُ
 (درمختار منہج باب استیلاء الکفار)
 اور اس کے بعد یہ کہتے ہیں:

وَلَوْ أَنَّ كُنْزَ كُنْزِكَ وَمَنْزِلَتُكَ قَائِمٌ وَلَوْ كُنَا
 وَمَنْزِلَتُكَ (درمختار منہج)
 (اور کفار ہمارے آزاد، معر، ائم و لو اور کتا کے
 مالک بنیں ہوں گے)

یعنی غلام چونکہ قابلِ مکمل ملک ہوتا ہے تو اس نے بعدِ دعو و قبضہ ضرور ملوک ہو جائے گا
 اور خود معر و غیر چونکہ مکمل ملک نہیں اس لئے ملوک نہیں ہو سکتے، اگر یہ قبضہ موجود ہو، اور یہ
 مسئلہ تمام متفقینِ فقیہ کے نزدیک خواہ امام ابن جہام ہوں خواہ ائمہ اعلیٰ قادی ہوں مسلم ہے، اور
 تسلیم مسئلہ مذکور سے یہ بات ظاہر ہے کہ یہ تمام حضرات قبضہ کو قبط ملک سمجھتے ہیں، پھر علامہ
 کب ہو سکتے ہیں کہ وہی خود مسئلہ مسل کے خلاف کرنے لگیں، اور آپ کی طرف سے بھی کچھ کہیں کچھ
 ارشاد کرنے لگیں۔

بھاگے ہوئے غلام کے حربی مالک کیوں نہیں ہوتے؟
 ہائی رہا آپ کا پیشہ کہ امام صاحب
 کے نزدیک غلامِ آئنی باوجود قبضہ
 اہلِ حرب ان کا ملوک نہیں ہوتا، اور اس مسئلہ سے آپ کا یہ ثابت کیا کہ قبضہ کفار منہج ملک نہیں ہوتا،
 آپ کی خوش فہمی کا نتیجہ ہے، مجتہد صاحب! پہلے عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ کفار کے منہج ملک ہونے
 کے لئے شنی مقبوض کامل و قابلِ ملک ہونا شرط ہے، اور غلامِ آئنی کا صورت مذکورہ بالا میں ملوک کفار
 نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ میں وقت اس پر قبضہ کفار ہوا اس وقت مکمل و قابلِ ملک ہی نہیں ہوا،
 سو غلامِ آئنی کے ملوک کفار نہ ہونے سے یہ کیونکر ثابت ہو گیا کہ قبضہ کفار وہاں میں منہج ملک نہ
 ہو گا جس پر شنی مقبوض قابلِ ملک ہو۔

استیلاء کے کفار سب ملکیت کب ہوتا ہے؟
 تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اسوای اہل
 اسلام جس پر اہلِ حرب کا قبضہ ہو سکے یا
 یا تو اس قسم سے ہوں گے کہ جو مال ارشاد خُذْكَ لَتَكْفُلَنَّ سَلَامِي الْاَنْهِيْنَ سَيَكْفُلُنِي

داخل ہے، اور غرض اس کی خلقت سے ملکیت ہے، یعنی انسان کے سوا جو کچھ اشیاء کہ ملکوتہ بنی آدم ہیں، اور یا اس قسم سے ہوں گے کہ جو مال دراصل مخاطبین خلقت لکم مافی الارض جیمعا میں داخل ہے، اور اصل اس کی محرثیت و مالکیت ہے، ہاں بوجہ عروض کفر بدالت اؤ لکلیک کا لا نعام بکھٹھٹ شان ملکیت اس میں آگئی ہے، یعنی غلام باندی میں، کیونکہ جب انعام ملکوتہ بنی آدم ہو گئے، تو جو ان سے بھی مرتبہ میں کم ہیں وہ کیوں ملکوتہ نہ ہوں گے؟

اور ان دونوں قسموں کا ملکوتہ کفار ہونے میں جدا جدا حال ہے، قسم اول یعنی سوائے عبد و امتہ کے ملکوتہ کفار ہونے کے لئے تو مطلق قبضہ تام کی ضرورت ہے، خواہ اہل حرب دارالاسلام میں اگر مال مذکور لے جائیں، یا مال مذکور کسی طرح سے دارالحرب میں پہنچ جائے، اور اس کے بعد مقبوض کفار ہو گیا ہو۔ اور قسم دوم یعنی عبد و امتہ کا بوجہ تسلط ملکوتہ کفار ہو جانا صاحبین کے نزدیک تو مثل قسم اول فقط قبضہ تامہ ہی سے محقق ہو جاتا ہے، خواہ قبضہ کفار عبد و امتہ پر دارالاسلام میں واقع ہوا ہو، یا دارالحرب میں، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے نزدیک قسم ثانی کی دونوں صورتوں میں فرق ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر قبضہ کفار عبد و امتہ پر دارالاسلام میں واقع ہوا ہو تو مثل اموال باقیہ ملکوتہ کفار ہو جائیں گے، اور اگر غلام خود بھاگ کر دارالحرب میں جا ملا، اور وہاں جا کر مقبوض کفار ہو گیا تو اس صورت میں ملک کفار نہ ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک دونوں صورتوں میں کچھ فرق نہیں۔

صاحبین کے ارشاد کی وجہ تو ظاہر ہے، اور صاحبین کے قول سے قبضہ کا علت ملک ہونا بھی ظاہر و باہر ہے، ہاں دُوبتیں قابل استفسار باقی رہیں، ایک تو یہ کہ امام صاحب کے ارشاد سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ قبضہ ملک کی علت تامہ نہیں، ورنہ عبد آتی بعد قبضہ کفار ملکوتہ کفار ضرور ہو جانا، دوسرے یہ کہ امام صاحب کے اس فرق کرنے کی کیا وجہ ہوئی؟ جیسا اموال باقیہ بعد تسلط، اور عبد و امتہ در صورت وقوع قبض کفار فی دارالاسلام ملکوتہ ہو جاتے ہیں، ایسے ہی عبد آتی بھی بعد قبض، ملکوتہ کفار ہو جانا چاہیے۔ سو امر دوم یعنی دونوں صورتوں میں امام صاحب کے فرق کرنے کی تو یہ وجہ ہے کہ جب اموال باقیہ حسب ارشاد

لے اللہ تعالیٰ نے تمہارے فائدہ کے لئے تمام وہ چیزیں پیدا کی ہیں جو زمین میں ہیں ۱۲

لے یہ لوگ جو باپوں کی طرح ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ بدراہ ہیں ۱۳ عبد: غلام، آنت: باندی ۱۴

خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا قَابِلُ مَلِكِ بَنِي آدَمَ بَيْتْرَے، بلکہ علت غائی ان کے بنانے کی انتفاع بنی آدم ہی ہوا تو اس قسم کے اموال ہر حالت میں ملک انسان ہو سکتے ہیں، فقط قبضہ تام ہونا چاہئے، بخلاف بنی آدم کہ اصل ان کی حریت و مالکیت ہے، ہاں بوجہ امور خارجہ عروض ملک ان پر ہو جاتا ہے، اور اگر کسی وجہ سے ملک عارضی ان پر سے زائل ہو جاتی ہے تو پھر حریت اصلیت تو ظاہر کرتی ہے۔

اس تقریر کے بعد یہ گزارش ہے کہ جس صورت میں خود کفار دارالاسلام میں اگر غلام کو پکڑ لے گئے تو ضرور کفار غلام مذکور کے مالک ہو جائیں گے، کیونکہ قبضہ، علت ملک تھا، اور غلام محل وقابل ملک ہے، جب بجائے قبضہ مالک قبضہ کفار آگیا، تو عبد موصوف بالبداہت مالک اول کی ملک سے خارج ہو کر داخل ملک کفار ہو جائے گا، اور بعینہ ایسا حال ہوگا جیسا صورت بیع و شرا وغیرہ اسباب تبدل قبض میں تبدل ملک ہو جاتا ہے، ہاں جس صورت میں خود غلام بھاگ کر لاج دارالحرب ہو گیا، اور اس کے بعد اہل حرب کے قبضہ میں آگیا، تو اب یوں کہہ نہیں سکتے کہ مثل صورت سابق مالک اول کی ملک سے خارج ہو کر معاً علی الانفصال داخل ملک کفار ہو گیا، بلکہ جب عبد آبق دارالاسلام سے خارج ہوا، تو اسی وقت محکم حرب ہو جائے گا، کیونکہ بوجہ تباہن دار قبضہ مالک سے تو باہر ہو گیا، اور اب ملک کسی اور کے قبضہ میں آیا نہیں، تو بعینہ عتق کا ساحل ہو جائے گا، عتق میں بھی تو یہی ہوتا ہے کہ عبد و امۃ ملک مالک سے خارج ہو جاتے ہیں، اور کسی اور کی ملک میں داخل نہیں ہوتے۔

بالجملہ چونکہ حریت بنی آدم کا وصف اصلی ہے، اس لئے بجز دار تقاض قبضہ مالک صورت مرقومہ میں عبد آبق داخل فی حکم التحرر ہو جائے گا، اس کے بعد اگر قبضہ کفار میں آجی گیا تو کیا ہوتا ہے؟ اب وہ بوجہ حریت اصلیت محل انتشار ملک ہی نہ رہا، بخلاف اموال باقیہ کے، کیونکہ ان کی اصل ملکیت ہے، اور اس وجہ سے کسی حالت میں قابلیت ملکیت ان سے زائل نہیں ہو سکتی، فقط قبضہ ہونا چاہیے کسی حالت میں ہو۔

اس کے بعد اہل فہم سے تو امید قوی ہے کہ امام صاحب علیہ الرحمۃ کی اس دقیقہ سنجی کی داد ہی دیں گے، اور جن کو نشہ ظاہر پرستی چڑھا ہوا ہے وہ تو جو کچھ کہیں تھوڑا ہے بقول شخصے
ای روشنی طبع تو بر من بلا شدنی

لے ہائے طبیعت کی جولانی، تو تو میرے لئے مصیبت بن گئی — یعنی امام عظیم رحمۃ اللہ کی دقیقہ سنجی طعن اعدا کا سبب بنی

سو وجہ کیا ہے، وہی تصورِ فہم ہے! ورنہ الفاظِ کتب کا مطالعہ کرنے سے تو آپ بھی عاری نہیں۔
آدمیت ہی کا نہ ہونا ہے ورنہ عیب اور کیا ہے آہٹوں؟!

فہم میں فیضِ صحبت کو بہت دخل ہے | جس، یہ نہ مطالعہ کتب کی تیسرے جو نہ دعویٰ علم واجتہاد سے
مگر تاہم یہ امر بھی ٹھیک ہے کہ فیضِ صحبت و فیضِ استاد کو بہت دخل ہوتا ہے، کتب فقہ کو بغور ملاحظہ فرمائیے

اور علمائے مقلدین کی خصوصاً وہ عالم کہ جن کو فہمِ حقائق شناسی عطا ہوئے، کش برداری کیجئے، اذقل
کی باتوں کو مضامینِ شعریہ کہہ کر نہ ملائیے، کیا عجب ہے کہ اس کج فہمی سے کہ سیدی بات کو بھی اُلٹی سمجھتے
ہو نجات پاؤ، فقط کتبِ بینی سے کام نہیں چلتا، کہیں سے فہم ہاتھ آئے تو لائیے،

درباغِ زماں گلِ ولالہ کی نیست چیز سے کہ دریں فصلِ ضرورت دماغ است

دورِ روایتوں سے اعتراض کا جواب | رہی یہ بات شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ اگرچہ امام صاحب و
صاحبین و ابنِ ہمام و ملا علی قاری وغیرہم محققینِ خفیہ

کے ارشاد سے قبضہ کفار کا مفید ملک ہونا ثابت ہو گیا، مگر ان روایتوں کا جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بخاری
شریف میں منقول ہیں کیا جواب؟ اس نے یہ عرض ہے کہ جب یہ قاعدہ کلیہ شرعاً و عقلاً دونوں طرح ثابت
ہو چکا کہ قبضہ نامہ مستقلہ علی ملک ہوتا ہے، اور بہت سے قواعد شرعیہ اس پر موقوف و مُطبق ہیں، تو
بروئے فہم ایک دو جزوی خاص کی وجہ سے کہ جس میں بہت احتمال ہو سکتے ہیں، اس قاعدہ کلیہ کو بالکل
کاعدم کر دینا بڑی بے انصافی ہے، وہ روایت جس میں عبدِ آق کو لوٹا دینے کا مذکور ہے وہ تو امامِ علم
کا عینِ مذہب ہے، عَمَّا مَوْمَدٌ لَّدَا .

باقی روایت دوسری اگرچہ بظاہر اس قاعدہ کی معارض معلوم ہوتی ہے، مگر فی الحقیقت یہ
کلامِ محتمل ہے، اس میں اور بھی احتمال ہے، آپ تدبیر ہیں، رفعِ احتمال اس کا آپ کے ذمہ ہے، الفاظِ حدیث
کا تو فقط یہ مطلب ہے کہ فرس مذکور بعد رجوع مالک کے حوالہ کیا گیا، مگر یہ مطلب الفاظِ حدیث سے
نہیں نکلتا کہ وہ رجوع کس وجہ سے تھا، یہ آپ کی رائے ہے کہ وہ رجوع لائقِ ملکِ اول تھا،
مشکل تو یہ ہے کہ آپ معنیِ مطابقتی حدیث اور اپنے قیاس میں بھی تیز نہیں کر سکتے، ہو سکتا ہے کہ وہ رجوع

لے آہو: ہرن ۱۲ ملے باغ میں گلِ ولالہ کی کچھ کمی نہیں ہے: وہ چہر جو اس موسم میں ضروری ہے وہ دماغ ہے ۱۱

ملے کیونکہ امامِ علم رحمہ اللہ کے نزدیک کفار اس غلام کے مالک ہی نہیں ہوئے، اس نے وہ لالہ غنیمت میں شمار نہ ہوگا ۱۲

اندیشہ تعلیقی خاطر ملک اول جو یسعی مقصد کے طبع انسانی ہوتا ہے کہ اپنی غنی کے ساتھ ایک تعلیقی خاطر جو کم ہے، خاص کر جب وہ کسی کسی آفت ناکہانی کی وجہ سے کسی دوسرے کے تفسیر میں مل جائے تو ملک اول کو ادویہ کو ضرور ایک گفت ہوگی، تو اس گفت کے اندیشہ کے فرس مذکور ملک کو دیا گیا ہے، موجب رجوع بقائے ملک ہی میں تفسیر نہیں، ششاد اللہ اور ولدہ اگر قیمت میں آتی ہے مناسب ہے کہ ایک ہی شخص کے حصہ میں لگائے جائیں، تو اس کی وجہ یہ ضروری ہوتی ہے کہ وہ شخص دووں کا ملک ہے، اس کی وجہ ظاہر ہے کہ فقط اندیشہ تعلیقی خاطر ہوتا ہے، جو ضرورت بخداقت موجب رنج و گفت ہوتا ہے، اس طرح پر ضرورت قضاوت فیہ میں بھی اس احتمال کی گنجائش ہے بلکہ یہی وجہ بشرط فہم قابل قبول ہے، آپ مذکور ہیں، اور اس صورت خاص سے قاصر و کفایت ضرور فی الشرح کو توڑنا چاہتے ہیں اس احتمال کو رنج کیجئے، پھر اس روایت سے صحابہ علیہ السلام کو دیکھئے۔

نہ یسعی گھوڑے کے توانے کی صورتوں، تہ یہیں بات جان یعنی چاہئے کہ غلام کے واقعہ میں اور ولایتی حقوں نہیں ہے، تمام روایات میں یہی بات ہے کہ وہ جہاں کر دوسرے میں چلا گیا تھا، اور حضرت خاندن نے اسے حضرت بن عمر کو واپس کیا تھا، مگر گھوڑے کے واقعہ میں روایات مختلف ہیں، اور وہ سب روایات بخاری شریف میں ایک ہی باب میں ہیں، ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ کسی شخص پر مل اظہر اکم کے جہاں کر دوسرے، دوسری روایت ہے کہ گھوڑا بھی جہاں کر دوسرے کے پاس چلا گیا تھا، اور اصل غصہ نے اسے حضرت بن عمر کو واپس کیا تھا، دوسری روایت ہے کہ یہ کسی شخص پر مل کر سوچا تھا، اور وہاں ہے، اور غالباً ملک نام کا ہے، اس نے صحیح جواب ہے کہ گھوڑا پر لگا کر اسے، وہاں تھا، یہی نہیں تھا، گھوڑا اس میں جہاں کر دوسرے کے پاس چلا گیا تھا، خاندن کے بعد وہ حضرت بن عمر کو واپس لایا، اس قیمت میں اس کو شامل نہیں کیا گیا، کیونکہ گھوڑا اس کے ملک نہیں ہوئے تھے، بخاری شریف کی یہ روایت اس بارے میں بالکل مرجح ہے کہ

ان کان علی فرس یوم الفی المسلمون
وامیر المسلمون یوم شہد فی خالہ
بن الولید، بقضۃ ابوہ ۷۷۷
فانخذہ العدا، فذلکما حیزم العدا
رۃ خالہ فرسہ۔
اور گھوڑا یہی جنگ میں حضرت بن عمر کی سوری پر تھا،
اور امیر ملک حضرت خاندن نے اسے بخاری شریف میں لکھا
جہاں چلا گیا، گھوڑے کو دشمن نے پکڑ لیا، جب دشمن کو
شکست ہوئی تو حضرت خاندن نے وہ گھوڑا حضرت ابی بکر
کو واپس کر دیا۔

قابل بخاری جہاں نے اسے مرقات میں رد کیا، جواب دیا ہے، اور غصہ اور غنی کے واقعہ سے (بانی شہر)

علاوہ ازیں ہم آپسے دریافت کرتے ہیں کہ اگر اس قسم کے مال کا لوٹا دینا مالکِ اصلی کی طرف واجب ہے تو اموالِ مہاجرین کو جو محلِ تنازع ہے، بعد فتح مکہ اہل مکہ کے قبضہ سے نکال کر مہاجرین کے حوالہ کر دینا چاہئے تھا، وھو غریثاً، بلکہ احادیث سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ اموالِ مذکورہ بعد فتح مکہ بھی اہل مکہ ہی کے قبضہ میں رہے۔

مجتہد صاحب! قبضہ کا علت ملک ہونا ایسا نہیں جس کو آپ کے دلائل بے سرو پا باطل کر سکیں، یہ وہ قاعدہ مستحکم ہے کہ قبضہ اعراض پیش کرو گے ان شاء اللہ تعالیٰ اس کا استحکام زیادہ ہی ہوگا چنانچہ آپسے جس قدر دلائل پیش کئے ان سے آپ ہی طرز بنے، اور قبضہ کی علت میں کچھ بھی غلط نہ آیا۔

قبضہ وارث سے اعراض کا جواب | اس کے بعد جو جناب نے بہ نسبت قبضہ مورث ہریان سرائی کی ہے، اس سے تو یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ نے مثل مشہور کہ ”ملا آں باشد کہ چپ نہ شود“، ہی کا التزام کر رکھا ہے۔

مجتہد صاحب! عبارت اولہ کا ملہ کا تو فقط یہ مطلب ہے کہ اگر کوئی قبضہ کے علت ملک ہونے پر یہ شبہ کرے کہ وارث بعد موت مورث قبل القبض مال میراث کا مالک ہو جاتا ہے، اگر قبضہ علت ملک ہوتا تو قبل وجود قبضہ وجود ملک ممنوع ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ ظاہر پرستوں کی نظر میں وہ قبل القبض مالک نظر آتا ہے، مگر حقیقت الامر یہ ہے کہ بعینہ قبضہ مورث ہی وارث کی طرف منتقل ہو جاتا ہے یعنی بیع و شرار میں تو قبضہ بائع زائل ہو کر قبضہ جدید جو کہ قبضہ مشتری ہے اس کے اوپر واقع ہوتا ہے، اور اس قبضہ کو قبضہ سابق سے کچھ علاقہ نہیں، بخلاف قبضہ وارث کہ قبضہ مورث میں اور اس میں تعدد اور اثنائیت نہیں، بلکہ بعینہ قبضہ مورث ہی منتقل ہو کر وارث کی طرف چلا آیا ہے، اس لئے تجدید قبضہ کی ضرورت نہیں، ثبوت مالکیت وارث کے لئے

(بقیہ حاشیہ فکا) استدلال کا جواب دیتے ہوئے تحریر فرماتے ہیں کہ

وحدیث العصباء کان قبل احوارہم
بدار الحروب وید یؤکم حکم العدیین
عصباء راشی کا واقعہ کفار کے دار الحرب میں احراز سے پہلے کا ہے، اور اس سے ان دو حدیثوں کا حکم جانا جا سکتا ہے جو پہلے مشکوٰۃ شریف میں ذکر کی گئی ہیں۔ ۱۲

السابقون فی الاصل (ص ۲۰۶)
۱۔ تنازع: جھگڑا ۱۲۔ اور وہ ثابت نہیں ہے ۱۳۔ ملا (منطق کا ماہر) وہ ہے جو خاموش ہو کر نہ دے ۱۴۔ اثنائیت: دوئی۔

قبضہ سوڑا ہی کافی ہوا۔

قبضہ وارث اور قبضہ سوڑا
کے متحد ہونے کی دلیل

یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی شخص کوئی چیز بطور حج فاسد بولے تو یہ حکم ہے کہ جب تک وہ شئی مشتری کے ہاتھ اور قبضہ میں ہے تو عاقبتی کے ذریعہ بیع واجب ہوتا ہے، —————
اگر بیع پہنچے فاسد قبضہ مشتری ہی سے نکل جائے مثلاً بیع مذکور مشتری نے کسی اور کے ہاتھ بیچ کر دیا، یا صدقہ و وصیت اور تحفہ کی وجہ سے اس کے قبضہ سے نکل گئی، تو اب اختیار بیع باطل ہو جائے گا، کیونکہ ان تمام صورتوں میں قبضہ مشتری تو معدوم ہو جائے گا، اور اس کی جگہ قبضہ جدید یا قبضہ سابق آجائے گا، اور جب مشتری کو اس چیز سے کچھ عاقبتی نہیں، مگر بیع حج کس طرح کر سکتا ہے؟ —————
اں اگر قبضہ قبضہ پہنچے بیع فاسد اور عاقبتی مرجع ہے تو اب حج بیع بیع فاسد باطل نہ ہوگا، بلکہ صحیح بیع عاقبتی کو حاصل تھا، بعینہ بعد موت یا بیع یا مشتری ورثہ کو باقی رہے گا۔ —————
خلفہ اگر زید نے غزو سے ایک غلام بطریق بیع فاسد خریدا اور قبضہ بھی کر لیا تو اگر زید نے غلام کو صوف کو مثلاً بکر کے ہاتھ بیچ ڈالا یا اور کوئی سبب انتقال ملک کی وجہ سے یا تو اب غلام بیع بکر مشتری ثانی پر دعویٰ بیع نہیں کر سکتا، کیونکہ قبضہ و ملک فاسد تو فیما بین زید و غلام واقع ہوا تھا، بکر کو اس سے کیا علاقہ؟ اور زید کی ملک سے غلام مذکور نکل ہی گیا، اس کو اختیار بیع نہ ہونا ناظر ہے، —————
اں اگر زید مشتری بشری فاسد بیچ کر بیع مرجع کے، تو اس صورت میں اگر وہ بیع کو زید مشتری کے ورثہ پر دعویٰ بیع کرنے کا ایسا ہی اختیار ہے جیسا کہ زید پر بیع، علیٰ خدا انقیاس نہیہ کے ورثہ پر دعویٰ بیع بیع کر سکتے ہیں، اور یہ مسئلہ تمام کتب فقہ میں مذکور، خوب طول نہ ہوتا تو ہمارے ہی نقل کر دیتا، مگر ضروری سمجھ کر چھوڑے دیتا ہوں۔

سو مجتہد صاحب باطل کو ساتھ لے کر ملاحظہ کیجئے کہ اس مسئلہ سے ہی صاف ظاہر ہے کہ قبضہ مشتری و قبضہ وارث میں فرق زمین و آسمان ہے، قبضہ مشتری قبضہ جدید منتقل ہو سکتا ہے، اور قبضہ وارث بعینہ وہی قبضہ سوڑا ہوتا ہے، جب قبضہ وارث بعینہ قبضہ سوڑا ہو تو قبضہ سابق

لے اور غلام سے: وَلَا يَحِلُّ حَقَّ الْفَيْحِ بِمَوْتِ أَعْدِيهِ، فَيَخْلُفُ الْوَارِثُ، يَوْمَ يُكَلِّفُ اللَّهُ

باب الفیح الفاسد، ترجمہ: بیع فاسد میں حق آخر کرنے کا حق متاخرین میں سے کسی ایک کے مرنے سے ختم نہیں ہوتا، بلکہ وارث سوڑا کا نائب ہے، لہذا کسی پر کول ہی ہے؟

ہی کی وجہ سے مال میراث کا ملوک وارث ہو جانا ضروری ہوا، قبضہ جدید کی ضرورت نہیں۔
 خلاصہ کلام یہ کہ میراث میں بھی بدون قبضہ وارث مال متروک ملوک وارث نہیں، جیسا کہ بظاہر
 شبہ ہوتا ہے، یہ بات جہادی کہ قبضہ مورث ہی قبضہ وارث بن گیا، بہر کیف قبضہ بے شک موجود ہے۔
 اور ظاہر بھی تو ہے کہ اگر قبضہ مورث بعینہ قبضہ وارث نہ ہو جاتا، تو مال مورث کے مقبوض
 وراثہ ہونے کے لئے قبضہ جدید کی ضرورت ہو کرتی، چنانچہ بیع و شرا میں ہوتا ہے، تو جس صورت میں
 کہ مورث مرچکا، اور اب تلک ورثہ کو فرض کیجئے قبضہ جدید کی نوبت نہیں آئی، تو اب لازم آتا ہے کہ
 مال میراث پر کسی کا قبضہ ہی نہ ہو، اور ورثہ کے لئے بیع بھی جائز نہ ہوتی، کیونکہ بیع قبل القبض منوع ہے،
 اور جب قبضہ ہی نہیں تو ملک معلوم! وہو باطل بالبداہۃ۔

قبضہ وارث اور قبضہ مورث متحد ہیں | اب اس پر آپ کا یہ اعتراض پیش کرنا کہ:
 تو تقسیم ترکہ کی ضرورت کیا ہے؟ (اعتراض)
 رد اگر قبضہ مورث ہر ایک وارث کی طرف
 سے حصہ رسد علی قدر سهام عائد ہو جایا کرتا
 تو تقسیم ترکہ کی کیا حاجت تھی؟ ہر ایک وارث خود بخود قابض و تصرف اپنے اپنے ہام پر ہو جایا
 کرتا، حالانکہ یہ بات خلاف واقع ہے، اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ بعض ورثہ اپنے حصہ سے
 زیادہ کے قابض ہو جاتے ہیں، انتہی»

قبضہ تامہ کے معنی نہیں سمجھے (جواب) | صدائے بے معنی ہے، خدا کے لئے اس قدر مہل
 گوئی پر تو کمر نہ باندھئے، اور کچھ تو فہم سے
 کام لیجئے، کیسی عمدہ مستحکم دلیل پر کیسا اعتراض بے معنی پیش کرتے ہو، چند بار آپ کو متنبہ کر چکا ہوں
 کہ قبضہ کے معنی نہیں کہ «شیء مقبوض قابض کی مٹھی ہی کے اندر ہو اگر سے»، بلکہ قبضہ مستقل و مستقر
 وہ قبضہ ہے کہ: «رعند التفاضی مستحکم ہو، اور قابل زوال نہ ہو، اور اصلی ہو عطا کے غیر نہ ہو، اور اس
 کی علامت یہ ہے کہ اس کو اختیار منع و اعطاء ہو،»

سو صورت مرقومہ میں بالقرض اگرچہ مال میراث بظاہر بعض ورثہ کے قبضہ میں ہو، مگر قبضہ
 حقیقی و مستقر سبھی ورثہ کا ہوگا، کیونکہ صورت مرقومہ میں قبضہ وارث اپنے حصہ کے موافق تو قبضہ
 مستقل و مستقر ہوگا، اور اور ورثہ کے حق پر اگر قبضہ وارث مذکور بطور جائز ہے، تو اس کو تو بمنزلہ قبضہ
 امین و وکیل سمجھنا چاہئے، اور اگر بطور ناجائز ہے تو بمنزلہ قبضہ غاصب و خائن تصور فرمائیے، اور ان کا
 حال اوپر عرض کر چکا ہوں کہ اس کو اصل میں قبضہ ہی کہنا غلط ہے، اور مجازاً قبضہ کہہ دینے سے کیا ہوتا ہے؟

بلکہ مال میراث کا حال قبل تقسیم ایسا سمجھنا چاہئے جیسا مال شرکت کا حال قبل تقسیم ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ تمام شرکاء قبل تقسیم بھی مالک و قابض ہوتے ہیں، ہاں قبل تقسیم ہر کسی کو یہ بات حاصل نہیں ہوتی کہ اپنے حصہ کو علی سبیل تعیین تصرف میں لائے، اور اس سے منفعہ ہو، کیونکہ اب ملک اپنے اپنے حصہ کی تعیین ہی نہیں ہوتی، یعنی اگرچہ یہ بات معلوم ہے کہ شریک شرکت میں مثلاً زید کا نصف یا ربع حصہ ہے، مگر تعیین نہیں ہوتی کہ وہ نصف یا ربع کون سا ہے اور اتنے ہی نفع کے لئے تقسیم کی ضرورت ہوتی ہے۔

اور آپ کے اعتراض سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ آپ مطلب عبارت اولہ کا ملہ یہ سمجھ کر قبضہ مورث کے وارث کی طرف منتقل ہو جانے کے یہ معنی ہیں کہ مال میراث مورث کی مٹھی اور گھڑی سے نکل کر خود بخود وارث کی مٹھی اور گھڑی چلا جاتا ہے، مگر جبا! صد آفریں! قوت اجتہاد یہ اسی کو کہتے ہیں! افسوس ایسی بے سرو پا باتوں پر کہ جن کے سننے سے عوام کو ہنسی آتی ہے، آپ کو اس قدر ناز ہے کہ خدا کی پناہ! اگر خدا سزا دے تو خدا معلوم کیا غضب دھاتی! ۱۰

نفس بے مقدور کو قدرت ہو کر تھوڑی سی بھی دیکھ پھر سامان اس فرعون بے سامان کا! ایک اعتراض | قولہ: اگر آپ کی غرض ایراد ہر دو آیت سے یہ ہے کہ ہر ایک شئی، اور ہر ایک عورت بعد قبضہ کے ہر ایک قابض کی ملکیت میں آجاتی ہے، جیسا کہ فرقہ اباحیہ کہتا ہے، تو آیت اس پر دلالت نہیں کرتی، اور اگر یہ غرض ہے کہ قبضہ کے ساتھ اسباب ملک مثل بیع و شرا و ہبہ و وارث و نکاح وغیرہ بھی ضرور موجود ہوں تب کوئی شئی ملکیت میں آئے، تو یہ بات آپ کے مدعا کو مفید نہیں، بلکہ مضر ہے، کیونکہ آپ نے فقط قبضہ ہی کو علت نامہ ملک کی قرار دی ہے، انتہی (مت)

جواب ترکی بہ ترکی | مجتہد صاحب آپ کے نزدیک اگر قبضہ علت ملک ہے، تو پھر اس کے تسلیم کرنے میں کیا دیر ہے؟ اور اگر علت ملک قبضہ نہیں، بلکہ ملوک ہونے کے لئے بیع و شرا و ہبہ و وارث و نکاح وغیرہ عقود کی ضرورت ہے، تو اشیاء کے غیر ملوکہ و مال غنیمت کے ملوک ہونے کی پھر کیا صورت ہے؟ بَيِّنَاتٌ كَثِيرٌ

۱۰ فرقہ اباحیہ: ایک فرقہ ہے جس کے نزدیک نہ کوئی چیز ممنوع ہے نہ ماوراء زمین، اور زمین اور زمین دونوں شرک ہیں ۱۱ ۱۲ مباح الاصل چیزیں ۱۳

سنجدہ جواب | اور ہماری غرض ایراد ہر دو آیت سے جو آپ پوچھتے ہیں، وہ یہ ہے کہ جب یہ بات مسلم ہو چکی کہ قبضہ ملک ہے، اور ان دونوں آیات یعنی خَلَقَ لَكُمْ مَآئِی الْاَرْضِ کَجُعًا، اور اَیَّتِ خَلَقَ لَكُمْ مِیْنْ اَنْفُسُکُمْ اَزْوَاجًا سے یہ امر ظاہر ہو گیا کہ جملہ اشیاء کے عالم قابل ملک بنی آدم اور عورتیں قابل ملک شوہر ہیں، تو جب ان اشیاء پر قبضہ نامہ کسی کو حاصل ہو جائے گا، اشیاء کے مذکورہ اس کی مملوک بھی ضرور ہو جائیں گی، خواہ وہ قبضہ بواسطہ شرار و نکاح ہو، خواہ بوجہ قضائے قاضی۔

یہ مطلب نہیں کہ بظاہر اگر کسی کا مال یا کوئی عورت کسی کے قبضہ میں ہو تو وہ اس کا مالک ہو جائے گا جو آپ فرقہ ابا جتہ کو لے بیٹھے، بلکہ یہ مطلب ہے کہ اشیاء کے مذکورہ قبضہ نامہ متعلقہ کے بعد ضرور مملوک ہو جائیں گی، کیونکہ حکم آیتیں مذکور تین یہ اشیاء تو قابل ملک ہیں، پھر جب ان پر قبضہ ہو گیا تو بالبدست بوجہ قابلیت مملوک قابض ہو جائیں گے، اور قبضہ نامہ متعلقہ کے معنی اور عرض کو چکا ہوں، ملاحظہ فرمائیے۔

مجتہد صاحب کی حیرانی! قولہ: میں حیران ہوں کہ ان دونوں آیتوں کو نفاذ قضا ظاہر اور باطناً سے کیا تعلق ہے؟ جو آپ نے مقدمہ مطلوب کے طور پر لکھی ہیں، شاید آپ کی غرض ہو کہ عوام جہلاء جانیں کہ حضرت مجیب نے اس مسئلہ کو دو آیتوں سے ثابت کیا، الی آخر کلام اہل۔

اقول: مجتہد صاحب! ۛ

کانوں سے سننا کرتے تھے جادو بھی ہے اک شئی آنکھوں سے تری نرگس فُتْلُ نے دکھایا
کتب عقائد سے تو یہ بات معلوم ہوئی تھی کہ فرقہ سُوفِیَّانِیہ وَلَا اَدْرِیَہ بدہمیت کا منکر ہے، اب آپ کے ارشاد سے اس امر کا معائنہ ہی ہو گیا، مجھ کو بے اختیار زہنی آتی ہے کہ مجتہد صاحب ایسے ظاہر و باہر کے سمجھنے سے عاجز ہو کر متعجبانہ فرماتے ہیں کہ میں حیران ہوں ان دونوں آیتوں کو نفاذ قضا سے کیا تعلق ہے؟

ادلہ کاملہ کے مقدمات خمسہ کی غرض

جناب عالی! پانچ چار ورق پلٹ کر دیکھ لیجئے، یہ عرض کر آیا ہوں کہ قبضہ نامہ مفید ملک ہے، اگر کسی مقبوض کا قابل و محل ملک ہو نا شرط ہے، سو مقدمہ ادلی سے تو ثبوت و علانیہ قبضہ مطلوب ہے۔
لے فُتْلان: فتنہ انگیز، نرگس سے مراد محبوب کی آنکھ ۱۲ لے سُوفِیَّانِیہ: حکماء کا ایک گروہ ہے جن کے اصولوں کی بنیاد وہم پر ہے اور وہ حقانیت کے منکر ہیں، لَا اَدْرِیَہ یعنی متشکک یعنی وہ لوگ جن کو ہر چیز کے بارے میں شک ہے یہاں تک کہ شک میں بھی شک ہے۔
لے مقدمہ ادلی یہ ہے کہ ملکیت کا حقیقی سبب قبضہ نامہ ہے بشرطیکہ شئی مقبوض ملک کا محل ہو یعنی اس میں ملکیت ہوں اگر کسی ملکیت ہو

اور مقدمہ ثانیہ میں جو دو آیتیں یعنی خَلَقَ لَكُمْ مَافِ الْأَرْضِ جَمِيعًا، وَاَيْتَ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا مرقوم ہیں، اور جن کا تعلق آپ کی سمجھ میں نہیں آیا، ان سے جملہ اموال و عورتوں کا قابل ملک بنی آدم و شوہر ہونے کا ثبوت متاخر سے، ورنہ یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ جیسا اُخْراً بعد قبض، کسی کے ملک میں نہیں آتے، اسی طرح تمام اشیاء عالم خصوصاً عورتیں بھی بوجہ قبضہ مملوک نہ ہو سکیں، تو ان دونوں آیتوں سے یہ غلجبان رفع ہو گیا، بالجلجملہ اشیاء عالم کے، بعد قبض، مملوک بنی آدم ہونے کے ثبوت کے لئے توقف ہی دو مقدمے کافی و وافی ہیں، اور ہر دو مقدموں کی تسلیم کے بعد مافی الارض و جملہ نساء کا بوجہ قبض، ملک بنی آدم و شوہر ہونا ضروری التسلیم ہوا۔

ہاں یہ غلجبان باقی تھا کہ زوج کو زوجہ سے اجازت حصول انتفاع ہے، تو کس طرح سے بطور بیع ہے یا بطور اجارہ؟ کیونکہ یہاں کل یہی دو احتمال ہو سکتے ہیں، اس لئے بغرض رفع غلجبان مذکور مقدمہ ثالثہ کی ضرورت ہوئی۔

اور نیز قبضہ عورت کے مملوک زوج ہونے پر یہ شبہ بھی ہو سکتا تھا کہ جیسا عورت کو بیع فرج کا اختیار ہے تو چاہئے باقی بدن کی بیع کی بھی اجازت ہو، وھو باطل بالبداهۃ، اس شبہ کے رد کرنے کے لئے مقدمہ رابعہ کی حاجت ہوئی۔

باقی رہا یہ شبہ کہ جب مافی الارض اور جملہ عورتیں مملوک ہونے میں مساوی فی الرتبہ ہوتیں، تو پھر چاہئے کہ جیسے اشیاء غیر مملوک مثل جانور ان صحرائی صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں، نہ ضرورت بیع ہو نہ حاجت قضاے قاضی، اسی طرح عورتیں غیر مملوک بھی فقط قبضہ سے مملوک ہو جاتی چاہئیں، حاجت نکاح و قضاے قاضی نہ ہو، وھو کما توی سواس شبہ کے زوال کے لئے مقدمہ خامسہ کے بیان کرنے کی احتیاج ہوئی، چنانچہ یہ سب مضامین مقدمات خمسہ کے ضمن میں اولۃً کاملین بالتفصیل موجود ہیں۔ اب ذرا اہل فہم غور فرمائیں کہ یہ سارے مقدمات کس قدر ضروری و باہم مرتبط ہیں، اور

لے مقدمہ ثانیہ یہ ہے کہ تمام اشیاء عالم خصوصاً عورتیں بھی قبضہ تامہ کی وجہ سے مملوک ہو جاتی ہیں ۱۱
لے مقدمہ ثالثہ یہ ہے کہ شوہر کو بیوی سے فائدہ حاصل کرنے کی جو اجازت ہے وہ بطور بیع ہے، بطور اجارہ نہیں۔
لے مقدمہ رابعہ یہ ہے کہ عورت کو نفع (شرکاء) فروخت کرنے کا اختیار ہے مگر باقی بدن فروخت کرنے کی اجازت بیع لے مقدمہ خامسہ یہ ہے کہ اشیاء غیر مملوک یعنی مباح الاصل چیزیں تو صرف قبضہ سے مملوک ہو جاتی ہیں مگر عورتوں کا مملوک ہونا اس طرح ممکن نہیں ہے بلکہ باہمی رضاندی سے نکاح کا معاملہ ہونا ضروری ہے ۱۲

ثبوت نفاذ تھانے کا معنی کے لئے کسی دلیل محکم ہیں کہ بعد ثبوت مقدمت میں اہل فہم کو تو خود خدا کا باغی و مخالف ہی ہو کر رہے گا، مگر آخر یہ ہمارے مجتہد آخر زماں اور ان کے مذاہبن کو تو معتزلین کو کاب تک پہنچا نہیں جسے کہ تحریر مقدمات سے غرض کیا ہے؟ اور آپ نے اس تمام ورق میں بس یہی بیان کیا ہے کہ مقدمہ ثانیہ سے کیا غرض؟ اور ثانیہ سے کیا مطلب؟ اور راہبکی کیا حاجت؟ اور غاسکی کیا احتیاج؟ مگر تقریر گذشتہ کے بعد ہر کوئی فرض مقدمات اور آپ صاحبوں کی قوت اجتہاد یہ حال سمجھ جائے گا، ہم نے تو یہیں سمجھ کر کرکٹ کیا کہ اہل فہم کو شہادت مذکورہ بالا کہیں تسلیم نہ کریں مگر مذہبوں، مقدمات مذکور میں ان شہادت کے جواب دے دیتے تھے، ہم کو کیا معلوم تھا کہ مجتہد العصر ذوالرأی صاحب و الفہم الشاہ قبالوی محمد امین صاحب مروی از قاضی القضاۃ علی درجہ الکمال اذ کلام کا جواب تحریر فرمائیں گے، اللہ اللہ!!

ظہور بشر نہ ہو کیوں؟ جو کچھ پڑی گئی حضور بلیبل رستوں کر سنے تو آئیگی
حق یہ ہے کہ آپ صبیوں کے سامنے اس قسم کے دلائل پیش کرنا، دہونا اور اپنی آنکھیں کھولنا
ہے، اب خدا کے لئے انصاف کیجئے کہ ہمارے دلائل و مقدمات غلط پر اہل عقل ہنستے ہیں، یا اس آپ
کی تقریر وادب پر؟

تفسیر بالرأی کے الزام کا جواب | اور مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ، فَلَيْسَ بِمُتَكَلِّمٍ
آیت خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَعَلْنَاهُ وَأَوْتَيْنَاكُمْ لَكُمْ قَوْلَ مَنْ تَكَلَّمَ الْأَوَّلُ جَعَلْنَاهُ
معنی بیان کئے ہیں، وہ تو ایسے ظاہر اور موافق قواعد شرع ہیں کہ اس کو تفسیر بالرأی سمجھنے والوں
ہی کا کام ہے، اور باغی و مخالف ان معنی میں آپ کو کچھ کلام ہے، تو فرمائیے کہ کوئی دو کیا ہے؟ اور
معنی اصل دونوں آیتوں کے کیا ہیں؟ بروئے انصاف یہ آپ کا انداز معلوم ہو تاکہ یہ کہ کیف
ماتلق کوئی آیت یا حدیث نقل کر دیتے ہو، خواہ مل ہو یا نہ ہو، تاکہ عوام کا لاف نعام ظاہر ہو مست
دھوکا کھائیں کہ مسئلہ مذکور قرآن یا حدیث سے ثابت ہے۔

اگر جماع سے اعتراف کا جواب | اور اذ کلام میں جو محض مقدمہ راہب پر فقرہ مذکور ہے کہ:

لے کچھ پڑی، ایک برآمد، گنجی، بصورت، حضور، موجودی، نواسخی، نہ سرائی، لے جو شخص اپنی رائے
سے قرآن پاک میں کوئی بات کہے، اس کو اپنا ٹھکانہ دوزخ میں بنالینا چاہئے ۱۱

”عورت اپنے رحم سے خود کامیاب نہیں ہو سکتی، یہ ممکن نہیں کہ مثل مرخود اپنے آپ سے جماع کرے اور بچے جنوائے“

اس پر آپ نے یہ اعتراض پیش کیا ہے کہ:

”آپ کو یخبر نہیں پہنچی کہ کلکتہ میں ایک ایسا آندہ فروخت ہوتا ہے کہ عورت خود بخود اپنے آپ بذریعہ اس آندہ کے جماع کر سکتی ہے“

حیف! مجتہد ہو کر آپ اتنا نہ سمجھے کہ مطلب ہمارا یہ ہے کہ عورت جیسے اپنی آنکھ، کان، ناک وغیرہ سے بلا واسطہ انتفاع اٹھا سکتی ہے، اس طرح پر اپنے رحم سے کامیاب نہیں ہو سکتی، اگر بموجب فرمانے آپ کے آندہ مذکور کے ذریعہ سے نوبت جماع آئے بھی تو اس کو جماع بلا واسطہ سمجھنا آپ ہی جیسے فہیم کام ہے، غایت الامریہ کہ مرد کا واسطہ نہ ہوا، تاہم واسطہ غیر کی تو ضرورت پڑی، آنکھ، کان، ناک وغیرہ کا سا تو حال نہ ہوا، شاید آپ آندہ مذکور کو عورت کے حق میں جزو بدن تصور کرتے ہوں گے!

علاوہ ازیں جیسے آنکھ دیکھنے کے، کان سننے کے لئے ہے، اسی طرح پر رحم عورت تو لہذا اولاد کے لئے ہے، غرض اصلی رحم سے محض وحی نہیں، چنانچہ ظاہر ہے، بلکہ غرض اصلی تو لہذا اولاد ہے، ہاں وحی اس کے لئے سبب اور واسطہ ہے، اور فقرہ اخیر عبارت مذکورہ بالا یعنی ”اور بچے جنوائے“ جس کو آپ نے نقل میں شاید بوجہ مصلحت ترک کر دیا ہے، اسی مدعا کی طرف مشیر ہے، اور ظاہر ہے کہ آندہ مذکور سے اس غرض اصلی کا حصول معلوم!

اب ناظرین! بالانصاف مصنف مصباح کی بے ہودہ گوئی کو بغور ملاحظہ فرمائیں کہ اس جگہ پر کس قدر بے سرو پا باتیں کی ہیں، جس کو کچھ بھی فہم خدا داد ہو، وہ بدانتہا ان اعتراضات کو لغو سمجھے گا، ایک دو غلطی ہوں تو اس کو مفضل! بیان کیا جائے، جب سرتنا پا غلیطیاں ہوں تو کہاں تک بیان ہوں، سچ عرض کرنا ہوں مجھ کو تو آپ کی غلطیوں سے سچیا چھڑانا مشکل پڑ گیا، ناچار ان غلطیوں سے داس چھڑا کر آگے چلتا ہوں۔

آپ حسب العادت کلمات دوران کار کے ہدایہ میں بھی منکوحہ ورا خرار کا استثناء ہے | ارشاد کے بعد فرماتے ہیں:

قولہ: ہدایہ میں کسی جگہ زن منکوحہ ورا خرار کو صراحتاً مستثنیٰ نہیں کیا، اگر سچے ہو تو دکھائیے، الی آخر اقال۔

اقول: مجتہد صاحب! چند بار عرض کر چکا ہوں کہ آپ پہلے عبارت اولہ کاملہ کو ملاحظہ فرمایا کیجئے،

اس کے بعد اعتراض کیا کیجئے، اگر آپ عبارت اولہ حسب عرض احقر ملاحظہ فرماتے تو یہ اعتراض ہرگز نہ کرتے، اول عبارت اولہ نقل کرتا ہوں، پھر آپ کی غلطی ظاہر کرتا ہوں، وھوھذا:
 ”علیٰ هذا القیاس ہدایہ وغیرہ کتب فقہ میں اس تصریح سے کہ قصائے قاضی فقط عقود و فسخ میں نافذ ہوتی ہے، زن منکوحہ و آخر اکر اس قاعدے مستثنیٰ کر دیکھے، کوئی نہ سمجھے تو کیا کیجئے، اہی“
 سو آپ نے فقط لفظ تصریح تو دیکھ لیا، مگر یہ نہ سمجھے کہ تصریح کی تفسیر بھی آگے موجود ہے، یعنی ہدایہ میں اگرچہ صراحتاً اس طرح تو مذکور نہیں کہ زن منکوحہ و آخر اکر میں قصائے قاضی نافذ نہیں ہوتی، مگر اس صراحت کو اس طرح پر ادا کیا ہے کہ ”قصائے قاضی فقط عقود و فسخ میں نافذ ہوتی ہے“ اور ظاہر ہے کہ زن منکوحہ و آخر اکر میں گنجائش عقد نہیں، اور قصائے قاضی وہیں نافذ ہوتی ہے جہاں محل انشاء عقد یا فسخ ہو، چنانچہ چند بار عرض کر چکا ہوں، اور طرفہ یہ ہے کہ آپ نے خود عبارت اولہ کو نقل فرمایا ہے، اور پھر بھی مطلب تک رسائی نہ ہوئی۔

اور آپ کا بار بار یہ کہے جانا کہ ”ایک صورت خاص یعنی زن منکوحہ کے مستثنیٰ ہونے سے کیا ہوتا ہے؟ ہمارا اعتراض تو اس قاعدہ کلیہ پر ہے، محض بے الصافی ہے، پہلے عرض کر چکا ہوں کہ یہ جواب آپ کے تمام اعتراضات کو باطل کرتا ہے، چنانچہ اپنے اپنے موقع پر مذکور ہو چکا۔
 اس کے بعد آپ کا یہ فرمانا کہ ”ملک سے کون سی ملک مراد ہے، طیب یا خبیث؟“ مجتہد صاحب! اس کی کیفیت بھی پہلے عرض کر چکا ہوں، بار بار ایک ایک بات کو زبان پر لانا لغو و فضول ہے اور آپ جب اس امر کو ثابت کریں گے کہ در صورت کذب مدعی و شاہدین حکم نبویؐ کی وجہ سے بھی مدعا بہا ملوک مدعی نہیں ہو سکتی، اسی وقت ہم بھی ان شاء اللہ تعالیٰ جواب بیان کریں گے، بلکہ اہل فہم کے لئے تقاریر گزشتہ ہی کافی ہیں۔

مگر آفریں ہے آپ کو کہ آپ پردہ شرم و حیا کو اتار کر فرماتے ہیں کہ بطلان تمام مقدمات سابقہ کا ظاہر ہو چکا، سبحان اللہ! عجب مگر موٹے خواب اندر شتر شد! اجماع مجتہد صاحب! ذرا ہوش میں تو آئیے، اور دیکھئے کہ مقدمات خمسہ مذکورہ اولہ میں سے جن کو علی الترتیب مجملہ ابھی بیان کر چکا ہوں، فقط ایک مقدمہ پر آپ نے زرع غم خود چند اعتراضات پیش کئے ہیں جن کے جواب مفصلاً آپ پاچکے ہیں، یعنی فقط قبضہ کے علت تاتمہ ہونے پر آپ نے

بہت کچھ شبہات پیش کئے ہیں، اگرچہ آپ کی سعی رائیگاں ہی گئی، بلکہ خلاف امید جناب باعث مفرت ہی ہوئی، اور سوائے اس کے مقدمات اربعہ باقیہ کے جواب میں تو آپ نے فقط اسی شعر کے موافق عمل کیا ہے۔

بطعم بیج مضمون غیر لب بستن نمی آید
خوشی معنی دارد کہ در گشتن نمی آید
اور اگر کچھ لب کشائی بھی کی تو یہ کہا کہ میں حیران ہوں ان مقدمات کو مطلب اصلی یعنی نفاذ ہونا سے کیا علاقہ؟ چنانچہ مفضلًا گزر چکا، مگر کذب صریح تو کوئی آپ سے سیکھے کہ کیسے شدد و مد سے ارشاد ہوتا ہے کہ بطلان تمام مقدمات کا ظاہر ہو چکا، بلکہ حسب قاعدہ للاشتر حکم الکل اگر ہم یوں کہنے لگیں کہ آپ نے مقدمات مذکورہ دفعہ ثامن پر بالکل کوئی اعتراض ہی نہیں کیا تو ایک محمل صحیح بھی ہے، اور نیز باقی معنی بھی صحیح ہے کہ اگر فقط ایک مقدمہ پر آپ نے اعتراض کئے بھی ہیں تو بوجہ لغویت قابل اعتباری نہیں۔

ادگہ کی دلیل سے زانی، سارق اور غاصب
اس کے بعد میں جو آپ نے تمام صفحہ سیاہ کیا
ہے، اس کا مطلب کل یہ ہے کہ عبارت ادگہ
بھی استدلال کر سکتے ہیں (ایک اعتراض)

بھی عند پیش کر سکتا ہے کہ ادھر مال متنازع فیہ محل قابل غرض، علت موجب ملک یعنی قبضہ موجود،
علت فائده ملک یعنی محل قابل موجود، اس کے ساتھ اتصال فاعل ومفعول ہو چکا، یعنی قبضہ محل قابل
بنک متعدی ہو چکا جس کا حاصل یہ ہے کہ مانع تعدی کوئی نہیں، اب بھی عروض ملک مدعی مال
متنازع فیہ پر نہ ہو، تو یوں کہو: علت تامہ کو لزوم معلول ضروری نہیں۔

جواب (تمہید)
مجتہد صاحب! افسوس! ہم تو بیان کرتے کرتے ٹھک گئے، مگر آپ کی خاک سمجھ
میں نہیں آتا، مگر سرسکر لکھ چکا ہوں کہ قبضہ کے یہ معنی نہیں کہ شئی مقبوض فابض

کے ہاتھ ہی میں ہو، ورنہ یوں چاہئے کہ مال مرہون و ودیعت راہن و مودع کے قبضہ میں سے بالکل
نکل جائے، اور اگر راہن و مودع مال مذکور کو بیچنا چاہیں، تو چاہئے مثل بیع قبل القبض جائز نہ ہو،
وہو باطل بالاجماع، یہ مضمون کسی قدر تفصیل سے اوپر بھی گذر چکا ہے، مشکل یہ ہے کہ آپ اب تک
بھی نہیں سمجھتے کہ قضاے قاضی کی حقیقت کیا ہے؟ اور ماہیت قبضہ کیا ہے؟ اگر ان دونوں امر کو
آپ سمجھ لیتے تو اس قسم کے شبہات و اہیہ ہرگز پیش نہ کرتے، بلکہ قضاے قاضی کے نفوذ کے فوراً

قائل ہو جاتے، اگرچہ دونوں باتوں کی تفصیل اوپر عرض کر چکا ہوں، مگر آپ کی خاطر سے یوں مناسب معلوم ہو تسلسلے کہ اب بھی کچھ کچھ حال دونوں باتوں کا بیان کیا جائے خصوصاً قبضہ کے معنی بیان کرنے کی زیادہ ضرورت معلوم ہوتی ہے، کیونکہ آپ نے تمام مقدماتِ ادلہ سے قطع نظر فرما کر قبضہ ہی کے علتِ ملک ہونے پر زبانِ درازی کی ہے، اور نفوذِ قضا پر جو اعتراض آپ کرتے ہیں اکثر کی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ آپ قبضہ کے معنی نہیں سمجھتے، چنانچہ اس اعتراض کا معنی بھی امر ہے۔

قضائے قاضی کی حقیقت سوسنئے! بہ نسبتِ حکمِ قاضی تو عرض کر آیا ہوں کہ حکم از قسمِ انشاء ہے، مثل شہادتِ شاہدین از قسمِ اخبار نہیں، ورنہ اگر حکمِ قاضی سے یہ مطلب ہوتا کہ کسی امر واقعی کی خبر دیتا ہے تو شہادتِ شاہدین ہی میں کیا کمی تھی؟ ظاہر ہے شاہد اگر ہزار ہی ہو جائیں جب بھی ثبوتِ محکوم میں حکمِ قاضی کی احتیاج رہتی ہے، مع ذلک حکمِ قاضی جملہ اخبار ہو تو ظاہر ہے کہ قاضی کو اکثر تو امور متنازع فیہ کی خبر بھی نہیں ہوتی، پھر حکم کس طرح کرتا ہے؟ اس صورت میں تو یوں مناسب تھا کہ جیسا ادائے شہادت کے لئے وقوعِ امر مشہود علیہ کی اطلاع ضروری ہے ایسے ہی قضائے قاضی کی صحت کے لئے بھی وقوعِ نفسِ الامری محکوم بہ کی اطلاع شرط ہوتی و هو باطل بالبداہتہ۔

سوجب یہ بات مسلم ہو چکی کہ بوجہ قضائے قاضی انشاءِ حکم محل متنازع فیہ میں ہو جاتا ہے، تو بالفرض اگر دعویٰ مدعی بہ نسبتِ بیع و نکاح وغیرہ کا ذب بھی ہوگا، جب بھی بوجہ حکمِ قاضی بشرطیکہ حسب قواعدِ شرع ہو، اور محل متنازع فیہ قابلِ انشاءِ حکم ہو، شئی متنازع فیہ ملوکِ مدعی ہو جائے گی، چنانچہ ارشادِ مرتضوی شاہدِ ائک زواجاً جو خاص ایسی ہی صورت میں واقع ہوا ہے اس مطلب کا ثبوت ہے، اور زانی وغیرہ کو اس پر قیاس کرنا آپ ہی کا کام ہے، سب جانتے ہیں کہ وہاں موجبِ انشاءِ نکاح یعنی حکمِ قاضی ہی کہاں ہوتا ہے؟ جو اس قیاس کی گنجائش ہو رہے۔

قبضہ کی دو قسمیں: قبضہ جزئی اور قبضہ کلی کیفیتِ قبضہ اگرچہ مفصلاً پہلے ہی گزر چکی ہے مگر اس قدر یہاں بھی عرض ہے کہ بعد غریبوں معلوم ہوتا ہے کہ قبضہ کی دو قسمیں ہیں، ایک تو قبضہ خاص جو شخص کا جدا جدا ہوتا ہے، مثلاً قبضہ زید اپنے مقبوضات پر جدا ہے، اور قبضہ عمر اپنے مقبوضات پر جدا، اور اس کا نام ہم قبضہ جزئی رکھتے ہیں۔ اور دوسرا

وہ قبضہ کہ جس میں سب قبضہ خاصہ موجود ہیں، اور وہ قبضہ واحد سب قبضوں کے قائم مقام ہے، اور اس کا نام ہر قبضہ کلی رکھتے ہیں، اور وہ قبضہ خلیفہ و نائبان خلیفہ ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ ہر شخص کا قبضہ ذو طرح ہوتا ہے، ایک تو یہ کہ شئی مقبوض خود کسی شخص کے قبضہ جزئی اور قبضہ خاص میں ہو، دوسرے یہ کہ شئی مقبوض اگرچہ خاص شخص مذکور کے قبضہ سے خارج ہو جائے، مگر قبضہ کلی جو قبضہ حاکم ہے اس میں داخل رہے، ————— ہر شخص کے قبضہ جزئی کا اس کی طرف مضاف ہونا تو ظاہر ہے، ہاں بظاہر قبضہ حاکم میں یہ شبہ ہوتا ہے کہ قبضہ حاکم تمام اشخاص کی طرف کیوں کرنی الحقیقت مضاف ہو سکتا ہے؟ سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات سب جانتے ہیں کہ تقرر قاضی وغیرہ سے غرض اصلی یہی ہوتی ہے کہ اموال الناس کی حفاظت کرے، اور بوجہ ظلم و تعدی اگر کسی کے قبضہ و ملک میں غلط واقع ہو تو اس کی اصلاح کرے، در صورت عدم ولی، نکاح وغیرہ میں دلی ہو جائے، کوئی شخص مر جائے اور وارث نہ چھوڑے تو اس کے مال کو حسب موقع خرچ کرے، مفقود کی اشیا ر کی نگہداشت کرے، سوان تمام امور سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ حاکم سب لوگوں کا ذکیل ہوتا ہے، اور ظاہر ہے کہ قبضہ وکیل قبضہ نوکل سمجھا جاتا ہے۔

جب یہ امر متفق ہو چکا تو یہ عرض ہے کہ اگر بالفرض کوئی شئی فقط کسی کے قبضہ جزئی سے نکل جائے اور قبضہ کلی یعنی قبضہ قاضی وغیرہ میں جوئی الحقیقت سب کا ذکیل ہے، داخل رہے، تو اس صورت میں شئی مذکور مقبوض مالک ہی سمجھی جائے گی، کیونکہ اگرچہ قبضہ جزئی باقی نہ رہا، مگر قبضہ کلی جوئی الحقیقت اسی کا قبضہ ہے، وہ تو باقی ہے، اور وہ ملک کے ثبوت کے لئے کافی ہے۔ ————— ہاں اگر شئی مملوک بالفرض قبضہ کلی سے بھی خارج ہو جائے، مثلاً دارالاسلام سے غصب کر کے کوئی دارالحرب میں لے جائے، تو اب بے شک مالک کی ملک میں داخل نہ رہے گی، کیونکہ اب قبضہ جو کہ علت ملک تھا بالکل مرتفع ہو گیا، شئی مذکور نہ مالک کے تصرف و قدرت میں رہی، نہ قاضی وغیرہ کے زیر حکم رہی۔

اعتراض کا جواب | اس کے بعد ظاہر ہو گیا کہ آپ کا یہ ارشاد کہ ”اگر قبضہ علت ملک ہو تو چاہئے کہ سارق و غاصب بھی مال سرقہ و غصبہ کے مالک ہو جائیں، اور مالک اصلی کو کچھ علاقہ ملک باقی نہ رہے“ بالکل لغو ہو گیا، کیونکہ شئی مذکور اگرچہ بظاہر قبضہ مالک سے خارج ہو گئی، مگر جب ملک اس کے وکیل یعنی حاکم کے قبضہ میں ہے، توئی الحقیقت اسی کے قبضہ میں ہے، رہا قبضہ امین و قبضہ مہتمم وہ بعینہ قبضہ راہن و مودع ہے، قبضہ جدید نہیں، کما مَر، مگر آپ اپنی خوش فہمی کی وجہ سے قبضہ سارق و غاصب و امین و مہتمم کو قبضہ جدید و مستقل تصور کرتے ہیں، آپ کی

تعارف سے اس معلوم ہوتا ہے کہ جب تک الٰہی ملک ہاتھ میں رہے جب تک یہ مقبوض رہتا ہے۔ اگر صندوق و خزانہ کی روک و پاب نہ ہو تو آپ کے نزدیک قبضہ ملک نکل جلتے گا۔

سو مجتہد صاحب! قبضہ این فی الحقیقت بہتر قبضہ صندوق و خزانہ سمجھا جائے، جیسا سال اپنے صندوق میں رکھنے سے قبضہ ہے باہر نہیں ہوتا، اسی طرح ایمن کے حوالہ کر دینے سے ملک کے قبضہ سے نہیں نکل جاتا، اور قبضہ ساری دنیا صاحب کی وجہ سے حوالہ منسوب و سوا قبضہ ہوتا ہے۔ ملک نکل جاتا ہے، اس کو ایسا سمجھا جائے جیسا کسی کی کوئی چیز کسی کو نہ ملے، اس کو ایسا سمجھا جائے کہ اس صورت میں اگرچہ بظاہر مال مذکور اس کے قبضہ سے نکل گیا، مگر فی الحقیقت اب تک اس کی مخالفت کلی میں موجود ہے، یعنی گواہ کے خاص ہاتھ میں نہ رہا، اور اس کو باطل مجال تعزف نہیں، اگرچہ مال مذکور اس کے گھر میں ہے، اور گھر میں اشیائے ملوک کے لئے ہاں مخالفت ہے، اور مال مذکور کے دست پاب ہونے کے ساتھ موجود اس لئے ملک ملک سے خارج نہ ہوگا۔

بلکہ قبضہ ساری دنیا صاحب کو ایسا سمجھا جائے جیسا کوئی شخص اپنی چیز اور کے طاق و خزانہ میں ڈال دے، پھر اس کا ہاتھ وہیں تک نہ پہنچ سکے، بلکہ اس کے ہاتھ میں کسی یا چیز کی ضرورت پڑے، اسی طرح یہ قبضہ ساری دنیا صاحب کو نہیں کرنا چاہئے، الٰہی صندوق و منسوب اگرچہ بظاہر قبضہ ملک سے نکل کر ان کے پاس چلا گیا، مگر جبکہ قبضہ کلی ملک یعنی قبضہ تمام اب تک موجود ہے، اور اس کی وجہ سے پھر مال مذکور قبضہ خاص ملک میں آسکتا ہے، اس لئے مال مذکور پر دستور ملوک و عہدہ اصل ملک ہی سمجھا جائے گا، یہ نہ ہوگا کہ اس کی ملک نکل کر ساری دنیا کی ملک میں داخل ہو جائے۔ اب انصاف کیجئے آپ کا یہ ارشاد کہ ہر صاحب و ظالم آپ کی دلیل جائز و باطل عقلی و شرعی کر سکتا ہے۔ کہتا ہوں جملہ ہے، الٰہی نعم سلیم تو قدر گزشتہ کے بعد اس قسم کی بات ہرگز نہیں کر سکتا۔ ہاں آپ بھی عقلاً و مجتہدین پر سب کو زبردست ہے، نمود باللہ من ذلک! اگر ایسی ہی بد فہمی کی باتوں کو نام مل باحدیث واجبہ اسے تو غیرت ہے! ۛ

کم فہم ہند سے کہ مفتی باشندہ مذہب معلوم والی مذہب معلوم

زیر دستاں کے لئے! جناب مجتہد صاحب! ہمدی تقریر کے جواب میں تو آپ کو کو کھٹا تھا کہ کہنے کے آگے جو آپ نے کوئی دیش ورق سید کے

ہیں وہ تو براے ہیئت ہی معلوم ہوتے ہیں، کیونکہ اوراق مُشارٌ الیہا میں جو آپ نے تحریر فرمایا ہے، سب کا حاصل کل اتنا ہے کہ :

” نفاذِ قضاے قاضی ایک امر یہی البطلان ہے، اور نفاذِ قضا کا قائل ہونا گویا تمام مسلمانوں کو کذب و افتراء کی تعلیم کرنا ہے، حالانکہ کذب و افتراء کی برائی میں فلاں فلاں آیات و احادیث موجود ہیں، جن سے مجھوت کی اشد درجہ کی برائی ثابت ہوتی ہے، اور اغراضِ شائع کو بالکل خراب اور دین کو برباد کر دینا ہے“

علاوہ ازیں بہت کچھ آپ نے اسی قسم کا ردنا روایا ہے، اور دلائلِ قہ مستحکم جو عرض کر آیا ہوں ان میں سے کسی پر آپ نے جرح قدح نہیں کیا، اس لئے بروئے انصاف تو ہم کو اس کی طرف متوجہ ہونا تفسیحِ اوقات کرنا ہے، مگر تاہم آپ کی خاطر کسی قدر جواب دینے کو جی چاہتا ہے، سوا دل تو آپ کے اس طولِ لاطائل پر ایک شعر یاد آگیا وہ عرض کرتا ہوں ۛ

إِنْ لَمْ أَقُلْ هَذَا وَهَذَا وَذَلِكَ بِأَجْتِ شَيْءٌ كُنْتُ أُمْنِي الْيَكْبَرُ

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ آپ نے جو ایک صفحہ پر مجالس البر کی عبارت نقل کی ہے، اور اس سے بھی زیادہ پھر اس کا نقلی ترجمہ کیا ہے، حاصل اس کا فقط یہ ہے کہ :

”مغیر وہ قضا ہوتی ہے کہ جو قاضی حقیقی کی جانب سے صادر ہو، اور قاضی حقیقی وہ ہے جو حسبِ قواعدِ شرع منصبِ قضا پر مقرر ہو، اور اگر بوجہ رشوت قاضی ہو تو وہ قاضی ہی نہیں اور نہ اس کا حکم نافذ ہو، اور آج کل چونکہ اکثر قاضی مسندِ قضا پر بطیفیل رشوت ہی قابض ہوتے ہیں، اس لئے ان کی قضا نافذ نہ ہوگی، انتہی خلاصہ کلام صاحبِ مجالس البر، اس پر مجتہد العصر یہ فرماتے ہیں کہ :

۱۳ اگر میں نہ کہوں یہ اور یہ اور یہ : تو پھر کیا مضامین لکھواؤں میں کتاب میں؟ ۱۴
۱۵ مجالس البر اگر کسی مجہول مصنف کی تصنیف ہے، حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبِ دہلوی قدس سرہ نے کتاب کی تو تعریف کی ہے، مگر اس کے مصنف کے بارے میں لاٹھی ظاہر فرمائی ہے، حاجی خلیفہ نے کشف الظنون (صفحہ ۱۵۱) میں اس کا ذکر کیا ہے، اور مصنف کا نام شیخ اعظمی بتلایا ہے۔ کتاب میں تین مجلسیں ہیں، اور چوبیس میں امام بغوی رحمہ اللہ کی مصاحح کی ایک حدیث کی شریعت کی ہے مطبع مجیدی لاہور سے اصل متن اردو ترجمہ مطبع ہو چکا ہے، مکتبہ سائیں اسی کے بقدر قضا سے قضا کے قاضی کی بحث مجلس ۱۵ میں ہے مکتبہ دارالعلوم میں جویش اردو مشعل بر سے ۱۶

” اس عبارت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چونکہ روایت اس مسئلہ کی امام صاحبؒ نزدیک حنفیہ کے صحیح ہے، بایں دہرہ پروردہ تقلید کے سبب صاف صاف رد نہیں کرتے، بلکہ بطریق دیگر اس طرح انکار کرتے ہیں کہ اس زمانہ میں بسبب شیوع کذب اور رشوت کے قصائے قاضی مطلقاً نافذ نہیں ہوتی،“

مجتہد صاحب! اس عبارت سے یہ مطلب سمجھنا آپ ہی جیسے ذکی کا کام ہے، اس عبارت کا معنی تو فقط یہ ہے کہ قضا تو بے شک نافذ ہوتی ہے، مگر بشرطیکہ قاضی بھی ہو، یہ نہ ہو کہ جس کا نام قاضی رکھ دیا جائے اس کا حکم ضروری نافذ ہو جائے، جب تلک کوئی نائب خدا نہ ہوگا اس کا حکم کیوں کر نافذ ہو سکتا ہے؟ اسیم قاضی کو نفوذ قضا میں دخل نہیں، حقیقتہ الامر میں قاضی ہونا چاہئے سو صاحب مجالس الابرار کے قول کے موافق جو رشوت دے کر قاضی بنے وہ قاضی ہی نہیں، اس کا منائے قضا خواہ صادق ہو خواہ کاذب دونوں صورتوں میں نافذ نہ ہوگی، چنانچہ آپ بھی اس کے قائل ہیں۔

سو اگر قائل کا مطلب اس عبارت سے فقط یہ ہوتا کہ اس کی آڑ میں برخلاف قول امام اس قضا کو باطل کرنا چاہتا ہے کہ جو شہود کا ذبیہ کی وجہ سے حاصل ہو، تو فقط قصائے مشائرا لہا ہی کی نفوذ کو باطل کرنا تھا، خلاف اجماع امت مطلق نفوذ قضا کو خواہ مطابق واقع ہو یا غیر مطابق کیوں رد کر دیا؟ سو اس سے صاف ظاہر ہے کہ عبارت مرقومہ کا یہ مطلب ہے کہ بوجہ رشوت جو قاضی بنے وہ قاضی ہی نہیں، وہ اور تمام لوگ برابر ہیں، جیسا اور کسی کے حکم سے حلت وغیرہ ثابت نہیں ہوتی، اسی طرح قاضی مشائرا لہ کا حکم بھی نافذ نہ ہوگا، شہود کا ذبیہ ہوں یا صادق۔

بلکہ اس عبارت سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ جب تلک ارشاد قاضی حقیقی کسی امتناع فیہ کے ساتھ متعلق نہ ہو، اس وقت تلک وہ امر معتبر نہ ہوگا، تو اگر غاصب و سارق بظاہر کسی چیز پر قبضہ کر کے بقول آپ کے ہماری دلیل مذکور پیش کرنے لگے تو اس کے اور آپ کے منہ پر ماری جاسے گی۔

علاوہ ازیں بالفرض اگر صاحب مجالس الابرار کے نزدیک نفوذ قضا در صورت کذب شہود مسلم نہ ہو بھی تو اس سے کیا ہوتا ہے؟ بلکہ بروئے انصاف اگر صاحب مجالس الابرار وغیرہ

مرأتہ بھی نفوذ قضا کے بطلان کا قائل ہو جائے، تب بھی جائے اعتراض نہیں، مسئلہ مذکور میں خود صائبین وغیرہ کا اختلاف مرأتہ موجود ہے۔

آپ کو یہ کیا سوچھی کہ فتاویٰ معتد بہا و علمائے معتمد علیہم کی تصریح کو چھوڑ کر کتب متداولہ کے کنایات و اشارات و ہمیہ غیر واقعہ کو لے بیٹھے، اُچی حضرت! اگر نفوذ قضا ظاہراً و باطناً پر جس کو بیان کر چکا ہوں کوئی اعتراض سوچے تو پیش کیجئے، ورنہ اس قسم کی زائد باتوں کے کرنے سے کیا حصول؟ آپ تو نقل عبارت پر غش^۱ ہیں، مفید ہوں یا غیر مفید!

اس طویل لا طائل کے بعد آپ کا **نفوذ قضا بشہادت زور و صریح ظلم ہے (اعتراض)** | یہ ارشاد ہے کہ:

”مُحکَم اور قضاۃ کو پروردگار نے انصاف و عدل کے قائم کرنے کو معین اور مقرر فرمایا ہے اور مخلوقات کے معاملات کا انھیں پر دار و مدار رکھا ہے، پس اگر محکَم و قضاۃ کو وسیلۂ اُتلاف اور اخذِ حقوقی غیر کیا جائے، تو ایسا ہے جیسا کہ عبادت کو وسیلۂ گناہ“

ظلم تو عدم نفاذ کی صورتیں بھی ہے (جواب) | بداہت کا انکار ہے کون نہیں جانتا کہ اگر قاضی دلا دے گا، تو بے شک مالک کی حق تلفی ہوگی، اور اس پر صریح ظلم ہوگا، اور ناچار مال مذکور مالک کو بوجہ قضاۃ قاضی مدعی کے حوالہ کرنا پڑے گا، اختلاف اگر ہے تو اس میں ہے کہ باطناً بھی نافذ ہوگی یا نہیں؟ سو خیر وہ دوسرا قصہ رہا، سو آپ ہی فرمائیے قاضی تو بقول آپ کے محض انصاف و عدل کے لئے مقرر ہوا تھا، یہ ظلم و تعدی صریح جو بے چارے مدعا علیہ پر بوجہ قضاۃ قاضی ہوئی، آپ کے حسب الارشاد و قلب موضوع و بطلانِ غرض شارع نہیں تو کیا ہے؟

ذریعہ حرام ہونے سے چیز حرام نہیں ہوتی | مجتہد صاحب! یہ اور اس کے آگے جو آپ نے چند ادراک پر اسی قسم کے مضامین تحریر فرمائے ہیں، سب کا خلاصہ کل اتنا لکھتا ہے کہ مدعی کا ذب و شہود کا ذبہ بالکل مخالف غرض خداوندی کرتے ہیں، اور وہ جملہ یُخَادِعُونَ اللہ وَالَّذِینَ اٰمَنُوا میں بھی داخل ہیں، اور یُکَفِّرُونَ بِحُدُودِ اللہ وَیَسْتَهْزِئُوْنَ بِآیَاتِہِ بھی ان پر صادق آتا ہے، اور اس کے سوا جس قدر چاہیئے ان

کی برائی ثابت کیجئے، ہم خود اس کے مؤقر ہیں، مگر یہ تو کہتے ہیں ان کے بُرا ہونے سے نفاذِ قضاء کس طرح باطل ہو گیا؟

ظاہر ہے کہ صورتِ تنازعہ فیہ میں کذب و فریب طریقہ حصولِ قضاء ہے، نفسِ قضاء نہیں اور کسی شئی کے طریقہ و ذریعہ کے حرام ہونے سے خود شئی حرام نہیں ہو جاتی، چنانچہ اوپر عرض کر چکا ہوں کہ اگر بیع وغیرہ اسبابِ بعیہ ملک میں کوئی امر ناجائز ہو تو اس میں عدمِ جواز بیع لازم نہیں آتا، ہاں وبالِ کذب، کاذب کے ذمہ ضرور ہے گا، اور ولد الزنا کے صوم و صلوة و ایمان وغیرہ جملہ حسنات میں بغیر زنا کو اگرچہ دخل ہوتا ہے، نہ زنا ہوتا، نہ وہ موجود ہوتا، نہ یہ حسنات اس سے صادر ہوتے، مگر پھر بھی ان حسنات کو کوئی بُرا نہیں کہہ سکتا، البتہ فعلِ زنا کی خرابی و برائی میں کلام ہی نہیں، علیٰ ہذا القیاس سببِ صدورِ قضا اگر امر مذموم ہو گا تو اس سے قضائیں کچھ فساد نہیں آتا، ہاں اگر کوئی نعوذ باللہ کذب و فریب کی حلت کا قائل ہو، اور جھوٹی گواہی کو حرام نہ کہتا ہو، تو یہ آپ کی اور صاحبِ تبعیۃ الشیطان کی نے دے اس پر بجا ہوگی۔

اور آپ کا یہ ارشاد: ”پس یہ مدعی کاذب مع اپنے شاہدوں کے قاضی اور امام سے ٹھٹھا کرنے والا ہوا، یہ ٹھٹھا اس کا حقِ غیر اور ماحِ ستمِ اللہ کو کیوں کر حلال کر دے گا؟“ سراسر بے جا ہے، کذبِ مدعی و شاہدین حقِ غیر کو ٹھٹھا ہے؟ بلکہ موجبِ حلت، قضائے قاضی ہے، ہاں سببِ صدورِ قضا امر حرام ہے، آپ اول یہ ثابت کر دیجئے کہ جس جگہ طریقہ اور واسطہ حرام ہو گا تو امر مقصود بھی ضرور حرام ہو جائے گا، اس کے بعد پھر جو چاہئے سو فرمائیے۔

دیکھئے اگر کوئی آپ مغصوب سے مثلاً وضو کر لے تو بے شک یہ امر حرام ہو گا، مگر صحتِ صلوة و مس قرآن وغیرہ کے اس پر متفرع ہونے میں کسی کو کلام نہیں، اور ولد الزنا کے ایمان و صوم و صلوة جملہ حسنات کے معتبر ہونے میں کسی کو تردد نہیں، باوجودیکہ طریقہ حصول و وجود دونوں جگہ امر ممنوع ہے، بالجملہ مقصود اور چیز ہے، اور واسطہ مقصود اور واسطہ باصورتوں میں ہم دیکھتے ہیں کہ ایک شئی کا واسطہ امر ممنوع ہوتا ہے، مگر اس کی خرابی ذی واسطہ تک متعدی نہیں ہوتی، سو ایسے ہی دعوئے مدعی و شہادتِ شہود و واسطہ حصولِ قضاء ہیں، کما مَرَّ مراراً، ان کی حرمت سے نفسِ قضا میں حرمت نہیں آنے کی۔

اِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالدِّيَّاتِ
 سے اعتراف کا جواب

کی تردید کے درپے ہیں۔

اور حدیث قَاتَلَ اللَّهُ الْيَهُودَ حَرَّمَ عَلَيْهِمُ الشُّحُومَ فَجَمَلُوا مَا قَاتَلُوا
 سے استدلال کا جواب

اس کے معنی بیان کئے ہیں، اگر تسلیم بھی کئے جائیں حب بھی ہمارا کچھ حرج نہیں، کیونکہ اس صورت میں اس کا ماحصل بقول آپ کے کل یہ نکلے گا کہ کسی شئی کے فقط نام بدلنے سے اصل شئی نہیں بدل جاتی، علیٰ ہذا القیاس اگر مدعی کاذب غیر مملوک کو خلاف واقع مملوک، اور غیر منکوحہ کو منکوحہ کہنے لگے، تو فقط اتنی بات سے اس کا مملوک و منکوحہ ہونا لازم نہیں آتا، تو اس قدر کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں مگر آپ کو کیا فہم؟ کلام تو اس میں ہے کہ بعد وقوع قضاے قاضی جو فی الواقع منشی و موجد احکام ہے۔ کما مَرَّ۔۔۔ اب بھی شئی غیر مملوک مملوک ہو جائے گی یا نہیں؟ اور اس مطلب سے حدیث مذکورہ کو اس قسم کا ربط ہے جیسا کسی نے کہا تھا: عین فے زیر عطف غین فے زیر عطف میرا نام محمد یوسف!

صاحب مصباح کا استبعاد
 اب اس کے آگے مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

تقولہ: اور غور کرنے کا مقام ہے کہ اگر کوئی شخص کسی عورت سے محبت رکھے، اور اس وجہ سے کہ وہ عورت اس پر حرام ہو اس لئے شہادت زور اور قضاے قاضی کو حیلہ اور ذریعہ کر کے کہے کہ میرا نکاح اس عورت سے ہو گیا ہے، حالانکہ حقیقت میں کچھ بھی نہیں ہوا، تو وہ عورت اس کو کیوں کر حلال ہو جائے گی؟ الی آخر کلامہ الطویل (ص ۴۳ و ۴۴)
 استبعاد را ایرگال! اقول: مجتہد صاحب! اگر عورت مذکور منکوحہ یا معتدہ غیر نہ ہوگی،

۱۔ اللہ تعالیٰ برباد کریں یہود کو، ان پر حرجی حرام کی گئی تو انھوں نے اس کو گھٹلایا اور بیجا ۱۲
 ۲۔ خطابی نے کہا ہے کہ اس حدیث میں لفظ جَمَلُوا کے معنی یہ ہیں کہ اس کو گھٹلایا، تاکہ گھیل کر چکائی ہو جائے، اور اس پر سے نام چربی کا جاتا رہے الخ (مصباح الادلہ ص ۱۲)

اور قاضی کو زور و تشدد کا علم نہ ہوگا، تو بلا شک بعد قضاے قاضی زین مذکور زوجہ مدعی ہو جائے گی، کیونکہ حکم قاضی از قبیل انشاء ہے، اور عورت مذکور محل انشاء عقد ہے، اگر فی الواقع نکاح نہیں ہوا تو حکم قاضی کے بعد انعقاد نکاح ہو جائے گا، اور یہ استبعاد بلا دلیل جناب کا یوں ہی رائے لگاں جائے گا، اور آپ کی یہ مثال کہ، اگر مریض کسی چیز مضر کا نام بدل کر حکیم سے اس کے کھانے کی اجازت طلب کرے، اور حکیم بوجہ دھوکہ دہی مریض اس کی اجازت دے دے تو شئی مذکور بعینہ مضر رہے گی، اجازت طیب کچھ نافع نہ ہوگی، قیاس مع الفارق ہے۔

مجتہد صاحب! بار بار عرض کئے جاتا ہوں کہ قاضی منشی ہوتا ہے، مخبر نہیں ہوتا، مگر آپ کیوں ایسے ہوئے تھے کہ کسی کے سمجھانے کو سمجھ جائیں؟ افسوس! آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ حسب عرض اقرار قاضی تو منشی و حاکم ہوتا ہے، اور طبیب در باب بیان خاصیت اشیاء محض مخبر ہوتا ہے، اور مخبر و منشی میں فرق زمین و آسمان ہے، ایک کو دوسرے پر قیاس کرنا دیوانوں کا کام ہے۔

حکم تحقق میں حاکم کا تابع ہوتا ہے
اور خبر مخبر عنہ کی

ہوتا ہے، اور خبر اپنے صدق و تحقق میں مخبر کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ مخبر عنہ کے تابع ہوتی ہے، اگر امر مخبر عنہ واقعی ہے اور نفس الامر میں موجود ہے، تو خبر بھی واقعی اور صادق کہلائے گی، اور مخبر کو اس بات کا اختیار نہیں ہوتا کہ خبر کو جس طرح چاہے بیان کرے، وہی واقعی اور محقق کہلائے گی، بخلاف حکم اور جمیع انشاءات کے کہ وہ تابع حاکم و منشی سمجھے جاتے ہیں، صورت مذکور وہیں چونکہ قاضی منشی ہے، تو جس طرح حکم کر دے گا وہی ٹھیک سمجھا جائے گا، بشرطیکہ جمیع شرائط موجود ہوں، اور طبیب چونکہ مخبر ہے تو اس لئے خلاف واقع خبر دینے سے امر واقعی نہیں بدلنے کا، بلکہ خبر طبیب کا ذب سمجھی جائے گی، کیونکہ ما حصل قول طبیب فقط یہ ہوتا ہے کہ فلاں شئی مثلاً مفید ہے، اور فلاں مضر ہوگی، ہاں اگر قول طبیب پر انشاء صحت و مرض موقوف ہوتا تو پھر یہ قیاس بجا تھا، مگر پھر آپ کو کیا فائدہ ہوتا؟ ہاں مدعی و شہود بے شک مخبر ہوتے ہیں وہ اگر خبر دروغ بیان کریں گے تو مزاحم بھی کہیں گے، پھر حکم قاضی جواز قسم انشاء ہے اس کو اس صدق و کذب مدعی و شہود سے نہ نفع نہ مضرت۔

یعنی مخبر کی حسب مرضی بیان کی ہوئی خبر واقعی اور محقق کہلائے ایسا نہیں ہوتا بلکہ خبر صادق وہ ہے جس کا مخبر عنہ واقعی ہو ۱۱

چند مثالوں سے نفاذِ فقہ پر اعتراض | اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں کہ ہم اپنے شریعت کو طرز سے دیکھتے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ ہم قسم کا ذب و فرج میں سے تصور کو شریعت باطل کرتی ہے، اور ان کے تصور کے خلاف ان سے پیش آتا ہے چند مثالیں اس کی گھی ہلتی ہیں۔

جواب: مثالیں غیر مفید ہیں | کوئی قاعدہ کلیہ بیان کیجئے |

مجتہد صاحب انرازم لیجئے، مثالیں تو بعد میں پیش کیجئے پہلے کو عرض سن لیجئے، وہ یہ ہے کہ آپ کا مطلب فقط دو چار مثالوں کے بیان کرنے سے ہرگز ثابت نہیں ہوتا مثالوں کے مقابلہ میں تو ہم بھی جس قدر فرمائے۔۔۔ اس قسم کے امثالہ کے طریقہ ذریعہ غنی حرام و فحاشہ و بیح ہوا اور خود تصور و محال و صحیح و فاسد بیان کر سکتے ہیں، چنانچہ بعض مثالیں اور بھی عرض کر آیا ہوں، اور اسی قسم کی اور بہت سی مثالیں ہو سکتی ہیں، چنانچہ ظاہر ہے، آپ مدعی بطلانِ فقہ نہیں، فرمائیے تو میں اس کی کیا دہرہ؟ آپ کے کہنے سے تو میں معلوم ہوتا ہے کہ کسی غنی کے طریقہ کے حرام ہونے سے اس غنی کا حرام ہونا ضروری ہے، حالانکہ اس دعوے کے لیے جناب کے معارض اکثر مباحات سے چنانچہ پہلے عرض کر آیا ہوں کہ شافع میں اگر اجماع و قبول کے وقوع میں کذب کو دخل ہو تو بیح باطل نہیں ہوتی، بلکہ بالبدایت مفید ملک حلال ہوتی ہے، وہاں کذب جدارہ نفس ملک سے اس کو کچھ علاقہ نہیں، اور زنا کی ممانعت و حرمت سے صوم و صلوٰۃ وغیرہ مناسبات و اولیٰ الزامات و حرام نہیں ہوتے، خود فعل زنا ہے شک منوع و حرام ہوگا، مگر زنا کا ان مسائل سے کیا علاقہ؟ اسی طرح اگرچہ صدور فقہ میں کذب مدعی و شہود کو دخل ہو، مگر نفس فقہانہ اس کی خرابی نہ آئے گی، بلکہ فقط مدعی و شہود کے ذمہ رہے گی

نفاذِ فقہ قاعدہ کلیہ سے ثابت ہے | اس کے بعد بطور کلیہ اس قدر عرض اور دہری ہے کہ یہ یاد رکھئے جب کسی غنی کی قیمت تادم وجود ہو جاتی ہے تو وہ جو

مطلوب ضرور ہوتا ہے، ہرگز کمال مختلف باقی نہیں رہتی، چنانچہ آپ بھی اگر اس ضمنی کو تسلیم کر لیتے ہیں، تو میں صحت میں حکم مقتدا و توفیق تہمید ملک ہوا، اور بوجہ حکم قاضی جو کہ از قبیل انشاء ہے، اور محکم قابل پروا واقع ہوا ہے، صحیحی قیمت تادم ضروری ہوا، تو پھر اس کے کیا معنی تو غنی محکوم مدعی کی ملک نہ ہو؟ اگر ملک تادم کو مطلوب لازم نہیں تو خیر، فقہانے قاضی کی مفید ملک دینی بالملک تادم ہونے کے بعد و بعد مطلوب کا ضروری ہونا بدیہی ہے، علت کے ہوتے ہوئے کوئی غنی

وجود معلول میں خارج نہیں ہو سکتی، اور اگر علت ہی موجود نہ ہو تو پھر وجود معلول کی کوئی صورت نہیں۔ اس کے بعد مجتہد صاحب نے بدون بیان قاعدہ چند مثالیں بیان کی ہیں، مجملہ مثالوں کا حال ان کی کیفیت بھی لکھنی چاہئے، فرماتے ہیں کہ:

،، اگر وارث و مٹھی و مدبر اپنے مورث و موی و موی کو قتل کر ڈالے، تو میراث و وصیت و عقیق سے محروم کئے جاتے ہیں، تو جیسے ان اشخاص نے طریقہ حصول مال ایک امر ناجائز کو کیا، اور اس کے وبال و مزایا بالکل اس مال ہی سے محروم رہے، ایسے ہی مدعی کاذب کہ جو ایک امر حرام کو طریقہ ملک قرار دیتا ہے، مال مدعا سے عند اللہ محوم رہنا چاہئے مگر یہ نہ سمجھ کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، خدا خیر کرے! اب آپ قیاس مع الفارق پر آرہے ہیں، دیکھئے کیا رنگ بدلتے ہو، کبھی نفوذ قضا کو قول طیب پر قیاس کرتے ہو، کبھی مدبر و وارث کے بوجہ قتل موی و مورث، محروم ہو جانے سے مدعی کاذب کا عند اللہ غیر ملوک ہونا ثابت کرتے ہو، آپ ہی پر کیا مؤثرف ہے! جو کوئی مطلب اصلی نہیں سمجھنا وہ اسی قسم کی باتیں کیا کرتا ہے۔

مجتہد صاحب! ابھی عرض کر چکا ہوں کہ علت تامہ کے ہونے کے بعد وجود معلول میں کوئی امر خارج نہیں ہو سکتا، ہاں علت ہی نہ ہو تو پھر معلول کا ہونا محال ہے، اور یہ بھی عرض کر آیا ہوں کہ در صورت حصول قبض بوجہ ملک قاضی علت تامہ ملک موجود ہے، تو وہاں تو یہ ممکن ہی نہیں کہ باوجود ان تمام امور کے ملک حاصل نہ ہو، اور آپ نے جو صورتیں محروم ہونے کی یہاں بیان فرمائی ہیں اُن میں فی الحقیقت علت تامہ مفیدہ ارث و وصیت و عقیق ہی موجود نہیں، پھر اس پر قضا کا قاضی مشاوا لہ کو قیاس فرمانا بھی قیاس مع الفارق نہیں تو اور کیا ہے؟

میراث کی علت نسبی محبت ہے صورت قضا میں علت ملک کا موجود ہونا تو بیان کر چکا ہوں، صورت مذکورہ نقض علیہا میں علت میراث وغیرہ کے نہ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ مبنائے میراث محبت و علاقہ نسبی و صلہ رحمی ہوتی ہے، ورنہ اس کی کیا وجہ کہ سولے اقرب اگرچہ مالک مال یعنی مورث ہی کیوں نہ ہو کہہ مرے کسی اور کو میراث نہیں مل سکتی؟ ہونہ ہوا اس کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے کہ جو لوگ ایام حیات میں اس کے شریک رنج و راحت و سهم نفع و مغفرت

لے دے مراد موصی لہ ۱۲ ملے یعنی آپ نے عدم نفاذ قضا کو ایسی مثالوں سے ثابت کرنا شروع کیا ہے جو قیاس مع الفارق کے دائرہ میں آتی ہیں ۱۳

ہو سکتے ہیں، وہی مہات کے بعد بھی اس کے اموال و معاملات کے خیر خیر رہیں گے، چنانچہ آیت لَا تَدْرُونَ اِلَیْہُمْ اَمْرًا ثَلَاثًا لَّکُمْ نَفْعًا وَاَوْقَع رُکُوعِ مِیْرَاثِ اس پر شائد ہے، بالجمہ موجب و علت وراثت ذات نسب نہیں، بلکہ علت وراثت وہ محبت و ارتباط باہمی ہوتا ہے کہ جس کا منتہی نسب ہے۔

اختلاف دین اور تباہ دین | یہی وجہ ہے کہ تباہ دین و دار کی وجہ سے میراث باطل ہو جاتی ہے، آپ تو شاید حسب عادت یوں ہی فرمانے لگیں کہ اگر مورث کافر ہو اور وارث مسلمان تو ضرور

میراث ملنی چاہئے، کیونکہ وارث کا کیا قصور جو محروم الارث ہو؟ مگر اس کا کیا علاج کہ خود احادیث میں یضمن مفرغ موجود ہے کہ کافر و مسلم میں میراث جاری نہیں ہو سکتی، تو اس ارث دے بھی یہی بات مفہوم ہوتی ہے کہ علت ارث ذات نسب نہیں، ورنہ تباہ دین و دار کی صورت میں بھی میراث ملنی چاہئے تھی، تباہ دین و دار سے نسب تو منقطع ہو ہی نہیں سکتا۔

قاتل میراث سے محروم کیوں ہوتا ہے؟ | الحاصل جب علت میراث نسبی محبت بھیری، تو جس حالت میں کہ خود وارث ہی نے اپنے مورث

کو قتل کر ڈالا، کہ جس سے زیادہ کوئی عداوت دنیا میں ہو ہی نہیں سکتی، تو اب بھی محبت نسبی کے بقار کا قاتل ہونا اجتماع تقيضین کرنا نہیں تو اور کیا ہے؟ اور یہ پہلے عرض کر آیا ہوں کہ علت میراث وہ محبت نسبی ہی تھی، جب وہی زائل ہو گئی، اور زوال بھی کیسا کچھ؟ ابواب بھی اگر اس کو میراث دی جائے تو یوں کہو معلول کو اپنے وجود میں علت تامہ کی کچھ ضرورت و احتیاج ہی نہیں!

وصیت و تدبیر کا مبنی احسن سلوک ہے | اسی طرح وصیت و تدبیر کو خیال کرنا چاہئے، کہ اس کا مبنی بھی احسان و ارتباط ہی ہوتا ہے، غلام مدبر و مولیٰ

کا کچھ قرض تھوڑا ہی اتنا تھا کہ اس کی وجہ سے تدبیر و وصیت کی نوبت آئی؟ اور ظاہر ہے کہ در صورت قتل مذکور احسان و ارتباط باہمی کا کوسوں پتہ نہیں لگتا، پھر جو چیزیں اس پر متفرع ہوتی تھیں وہ کیوں نہ معدوم ہو جائیں گی؟!

لے تم نہیں جانتے کہ ان (وارثین) میں بلحاظ نفع کون تم سے زیادہ قریب ہے؟ ۱۲ ۱۱ حدیث شریفین (لَا تَوَارِثُ اَهْلُ مِلَّتَيْنِ شَتَّى) (ابوداؤد، ابن ماجہ عن عبد اللہ بن عمرو، والتزیدی عن جابر، مشکوٰۃ کتاب الفرائض فصل ۲۱)

ترجمہ: دو مختلف دین رکھنے والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے ۱۲

خلاصہ کلام یہ کہ مؤثر مقیس علیہا جناب میں چونکہ علت تامہ ہی معدوم ہو گئی، اس لئے وجہ حصول یعنی حصول مال میراث وغیرہ کی بھی گنجائش نہ رہی، اور نفاذ قصا میں چونکہ علت تامہ موجود ہے تو اس وجہ سے حصول ملک کا ہونا ضروری ہے، ہاں اگر کذب مدعی و شہود کی وجہ سے نفس قصا ہو کہ علت قبضہ ہے معدوم ہو جاتی تو پھر آپ کا ارشاد بجا بھی ہوتا، مگر یہ کیونکر ہو سکتا ہے؟ حکم قاضی اگر از قسم انتشار ہے تو شہادت زور از قسم اخبار، اس کے اوصاف یہاں تک کیونکر آ سکتے ہیں؟ یہ بات جدار ہی کہ شہادت شہود پر قصا اس طرح متفرع ہو جاتی ہے جیسے علم موجب عمل ہو جاتا ہے، مگر یہ کوئی بے وقوف بھی نہیں کہہ سکتا کہ عمل کی حرمت و خرابی علم تلک پہنچ جائے گی، ورنہ چاہئے کہ زنا و خمر وغیرہ کا علم بھی حرام ہو جائے، اور اس قسم کی بات آپ ہی فرمائیں تو فرمائیں۔

مثالوں کا ٹھکانا نہیں، قاعدہ کلیہ چاہیے | اگر آپ اس قسم کے جزئیات بیان کریں گے

جن سے بظاہر یوں معلوم ہوتا ہے کہ بعض امور کی خرابی ان کے مجاورات و ملحقات وغیرہ تلک سرایت کر جاتی ہے، تو ہم بہت سے نظائر وہ بیان کر سکتے ہیں کہ جن سے یوں مفہوم ہوتا ہے کہ بسا اوقات ایک شئی کے طریق و وسائل میں خرابی و فحج ہوتا ہے، مگر خرابی و فحج مذکور ذو واسطہ تلک نہیں پہنچتی، چنانچہ بعض امثلہ پہلے بیان کر چکا ہوں، آپ کو چاہئے تھا کہ کوئی قاعدہ کلیہ عقلیہ یا نقلیہ بیان کرتے جس سے یہ معلوم ہو جاتا کہ فلاں جگہ تو طرق و وسائل کی خرابی متعدی ہو جاتی ہے، اور فلاں جگہ نہیں ہوتی، اور پھر یہ بیان کرنا تھا کہ شہادت کا ذبہ جو واسطہ صدور قصا ہے وہ فلاں قسم میں داخل ہے جس سے یہ بات طے ہو جاتی کہ خرابی شہادت، قصا تک پہنچ سکتی ہے یا نہیں؟ اور آپ سچے ہیں یا نہیں؟ سو آپ نے تو باوجود ضرورت، اس قسم کا کوئی قاعدہ بیان نہ کیا، دو چار وسائل جزئیہ ہی پر قناعت کی، خیر! اب ہم ہی کسی قدر تفصیل کے ساتھ اس مرحلہ کو طے کرتے ہیں۔

واسطہ فی العروض ہی میں وسائل کا اثر | ایک قاعدہ اجمالی تو پہلے بھی عرض کر چکا ہوں
ذی واسطہ تک پہنچتا ہے (قاعدہ کلیہ)
مگر اب جو عرض کرتا ہوں اس کو بھی بغور
ملاحظہ فرمائیے۔

جناب مجتہد صاحب! بعد غریوں معلوم ہوتا ہے کہ کسی شئی کی حلت و حرمت و حسن و فحج

دوسری چیز تک جب ہی سرایت کرتا ہے کہ جب ان چیزوں میں علاقہ عروض ہو، اور بغیر علاقہ عروض یہ امر ممکن نہیں، یعنی جن دو چیزوں میں علاقہ عروض ہو، اور ایک کو بالنسبۃ الی الآخر واسطہ فی العروض کہہ سکیں، تو وہاں یہ ضرور ہوگا کہ واسطہ کا حسن و قبح و حلت و حرمت وغیرہ ذی واسطہ کو حاصل ہو جائے، ہاں جس جگہ علاقہ عروض نہ ہو، بلکہ شئی اول دوسری چیز کے حق میں واسطہ فی الثبوت ہو، تو وہاں شئی اول کی بھلائی برائی دوسرے تک مؤثر نہ ہوگی۔

واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے | دونوں واسطوں کی کیفیت غالباً آپ کو تو معلوم ہی ہوگی، مگر نظر مزید توضیح مجلاً اس قدر اور بھی عرض کئے دیتا ہوں کہ واسطہ فی العروض کی صورت میں تو ایک ہی وصف واسطہ اور ذی واسطہ میں مشترک ہوتا ہے، یعنی وصف تو فی حد ذاته واحد ہوتا ہے، مگر واسطہ تو

لے ذات کا وصف کے ساتھ اتصاف کبھی بلا واسطہ ہوتا ہے، کبھی بالواسطہ، اور یہ واسطہ دو طرح کا ہوتا ہے، ایک واسطہ فی الثبوت، دوسرا واسطہ فی العروض۔

واسطہ فی الثبوت: وہ چیز ہے جس کے تو شط سے کوئی وصف کسی ذات کے لئے ثابت ہو، پھر اس کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ واسطہ خود وصف کے ساتھ متصف نہ ہو، صرف موصوف کے اتصاف کے لئے واسطہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ خود واسطہ بھی وصف کے ساتھ متصف ہو، اور موصوف کو بھی متصف کرے، مثلاً رنگ پر پڑا رنگتا ہے تو صرف پڑا رنگ کے ساتھ متصف ہوتا ہے، مگر رنگ پر نہ متصف نہیں ہوتا، اور چابی کی حرکت ہاتھ کے واسطہ سے ہوتی ہے، اور خود ہاتھ بھی حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے۔ واسطہ فی الثبوت کی دونوں صورتوں کے الگ الگ نام نہیں رکھے گئے، بلکہ بالمعنی الاول اور بالمعنی الثانی کہہ کر دونوں صورتوں میں امتیاز کیا جاتا ہے

واسطہ فی العروض: وہ چیز ہے جو حقیقہً وصف کے ساتھ متصف ہوتی ہے، اور اس کے ذریعہ موصوف مجازاً وصف کے ساتھ متصف ہوتا ہے، جیسے ریل گاڑی کا انجن، ڈبوں اور مسافروں کے متحرک ہونے کے لئے واسطہ فی العروض ہے، کیونکہ حقیقہً متحرک انجن ہے اور ڈبے اور مسافر مجازاً متحرک ہیں۔

احکام | واسطہ فی العروض میں وصف ایک ہوتا ہے، جس کے ساتھ واسطہ حقیقہً اور ذوالواسطہ مجازاً متصف ہوتے ہیں، اور واسطہ فی الثبوت میں ذوالواسطہ کا وصف جدا ہوتا ہے، اور اتصاف حقیقی ہوتا ہے، رہا واسطہ کا معاملہ تو بالمعنی الاول میں واسطہ کا وصف کے ساتھ اتصاف ہونا ہی نہیں، اور بالمعنی الثانی میں اتصاف ہوتا ہے، اور حقیقہً ہوتا ہے۔ ۱۲۔

اس وصف کے اعتبار سے موصوف حقیقی ہوتا ہے، اور ذی واسطہ موصوف مجازی، یہ نہیں کہ واسطہ اور ذی واسطہ کا وصف جدا جدا کی ہو۔

واسطہ فی الشبوت میں فی الواسطہ کا وصف اہم ہے | سے ذی واسطہ کا وصف یہاں

ہوتا ہے، یہاں شمس واسطہ فی العروض میں نہیں ہوتا کہ واسطہ کا وصف ذی واسطہ کو عارض ہوتا ہے، بلکہ آخر ذی واسطہ میں شمس واسطہ موصوف حقیقی ہوتا ہے، اور آخر ذی واسطہ میں نصف ہوتا ہے خود واسطہ نہیں ہوتا، فقط استافرق ہوتا ہے کہ ذی واسطہ کے نصف پر موصوف مذکور ہونے میں البتہ واسطہ کو مل جاتا ہے۔

قاعدہ کلیہ کی وضاحت | جب دونوں واسطوں کی کیفیت عروض میں ملے گی، تو اس بات کی وجہ بھی بیان کرنی چاہئے کہ واسطہ فی العروض کا حسن و کج و جمع و علت

و حرمت ذی واسطہ تک کیوں متعدي ہوتا ہے؟ اور واسطہ فی الشبوت کا حسن و غیرہ اپنے ذی واسطہ تک کیا وجہ تک متعدي نہیں ہوتا؟ سو وجہ اس کی ظاہر ہے کہ واسطہ فی العروض کا تو اپنے ذی واسطہ کے ساتھ علاوہ عروض ہوتا ہے یعنی خود واسطہ ذی واسطہ کو عارض ہوتا ہے، اور اس کے طفیل سے ذی واسطہ بھی موصوف ہوا جاتا ہے، عرض دونوں میں وصف واحد ہی موجود ہوتا ہے، فقط فرق حقیقت و مجاز ہے، آج ہر واحد ہی دونوں جگہ مشترک ہوا، تو علت و حرمت و غیرہ احکام عبارت ہر مذکورہ دونوں ہی جگہ مشترک ہوں گے، ہاں البتہ فرق اصل و فرع ہوگا، رہا واسطہ فی الشبوت، اس کا حال پہلے عرض کر چکا ہوں کہ وہاں علاوہ عروض ہی نہیں، ذی واسطہ موصوف حقیقی ہوتا ہے، خود واسطہ موصوف ہو کہ نہ ہو۔

واسطہ فی الشبوت کا کام | بلکہ واسطہ فی الشبوت کا تو یہ کام ہوتا ہے کہ واسطہ فی العروض کو اس کے ذی واسطہ تک پہنچا دے، یہ کام نہیں ہوتا کہ اپنا کوئی وصف

ذی واسطہ کو دے، بلکہ ذی واسطہ کو درحقیقت علاوہ فقط واسطہ فی العروض سے ہوتا ہے، اور واسطہ اس کے حق میں دربارہ واسطہ مشترک و اصل علت تائید ہوتا ہے، اور واسطہ فی الشبوت فی الحقیقت اپنی محض ہوتا ہے، اس کا کام فقط یہ ہے کہ وہ چیزوں میں اتصال پیدا کر دے، اور یہ ہے کہ واسطہ فی العروض کا حسن و کج و علت و حرمت تو ذی واسطہ تک متعدي ہوتا ہے، اور واسطہ فی الشبوت کا حسن و کج و غیرہ اسی تک رہتا ہے۔

مثال : مطلوب ہے تورنگ اور رنگ ریز کے حال کو بہ نسبت ثوب وغیرہ ملاحظہ کیجئے ، ثوب کے رنگین ہونے کے لئے خود رنگ تو واسطہ فی العروض ہے ، اور رنگ ریز کو واسطہ فی الثبوت سمجھنا چاہئے ، کیونکہ سرخی ، زردی ، سبزی وغیرہ جو وصف خود رنگ میں اصالتاً موجود ہوگا بعینہ ہی وصف تبعاً ثوب کی طرف منسوب ہو جائے گا ، اور خوبی و زشتی ، رنگ مذکور کی بالواسطہ اپنے معروض تک پہنچ جائے گی ، بخلاف رنگ ریز کے ، کہ اس کو ثوب مذکور سے اصلاً علائقہ عروض نہیں ، بلکہ عروض کے حساب سے محض اجنبی ہے ، اس کا فقط اس قدر کام ہے کہ رنگ مذکور کو اس کے معروض و محل کے ساتھ متصل کر دے ، اور جب واسطہ فی الثبوت کا کام فقط اتصال عارض و معروض پھیرا ، اور ثوب معروض سے بالکل اجنبی ہوا ، تو ظاہر ہے کہ اس کے اوصاف مثل حسن و قبح وغیرہ کے ذی واسطہ تک متعدی نہ ہوں گے ۔

 الفرض بغیر علائقہ عروض ایک امر کے اوصاف دوسرے تک متعدی نہیں ہو سکتے ۔

شہادت قضا کے لئے واسطہ فی العروض نہیں ہے | جب یہ امر حق ہو چکا ، تو اب قضاے قافی شہود میں علائقہ عروض سے یا نہیں ؟ تو بالبداهت ہر صاحب فہم مسلم ہی کہے گا ، کہ شہادت کا فقط یہ کام ہے کہ قضاے قافی کو اس کے محل میں واقع کر دے ، اور قضا اور محل قضا میں ذریعۂ اتصال بن جائے ، اور علائقہ عروض کا پتہ و نشان بھی نہیں ۔

 پہلے کہہ چکا ہوں کہ شہادت از قسیم اخبار ہے ، تو علم حاکم از قبیل انشاء ، باوجود اس قدر فرق کے بھی عروض کا قائل ہونا تو عاقل سے محال ہے ، کیونکہ عروض بدوین مناسبت کب ہو سکتا ہے ؟ اس امر کے ثبوت کے بعد کہ قضا و شہادت میں علائقہ عروض نہیں ، فقط کار شہادت ، اتصال بین القضا و محل القضا ہے ، اور نیز تقریر گزشتہ کے ملاحظہ کے بعد اس امر کا تسلیم کرنا ضرور ہے ، کہ فساد و حرمت شہادت ، محل و عروض قضا یعنی محکوم بہ تلک ہرگز سرائت نہ کریں گے ، ورنہ چاہیے کہ مثال گزشتہ میں بھی حسن و قبح صباغ ، محل صبیغ تک متعدی ہو جائے ۔

ہر واسطہ کا ذی واسطہ پر اثر نہیں پڑتا | مجتہد صاحب ! اب دیکھئے کہ آپ کا علی الاطلاق یہ اثراد کردینا کہ : ” جس چیز کے ذرائع و وسائل میں خرابی و حرمت ہوگی ، تو بالضرور اس شئی تلک بھی اس کا اثر پہنچے گا ، ” آپ کی عدم تیز ویر شاہد ہے یا نہیں ؟ آپ کی تقریر سے تو جابجایوں مفہوم و معلوم ہوتا ہے کہ آپ کے نزدیک یہ امر منجملہ عجالات ہے ، کہ کسی شئی

جو قاعدہ بیان کیا ہے ایسی طریقہ و ذریعہ کی بھلائی اور بُرائی اصل تک تصدی و تخریب ہو جاتی ہے، تاہم بالکس ہے، بلکہ اصل کی علت و حرمت وغیرہ واسطہ و طریقہ حصول کو بہت عارض ہو جاتی ہے، واسطہ فی الثبوت اور طریقہ کے اوصاف حسنہ و قبیحہ ذی واسطہ تک ہرگز نہیں پہنچتے، ظاہر ہے کہ ذرائع و وسائل مطلوب کے تاج ہوتے ہیں، اور خود مطلوب تابع وسائل نہیں ہوتا، اور تمام قواعد شرعیہ میں یہی بات موجود ہے کہ مطلوب اگر حسن ہے تو اس کے ذرائع و وسائل میں کمی نہیں آجائے، اور اگر مطلوب قبیح و حرام ہو تو اسے تو وہی قبیح و حرمت اس کے وسائل و واسطہ پر عارض ہو جاتی ہے۔ مثلاً اگر مسئلہ فعلی حسن ہے تو میں امور کو اس کے حصول میں دخل ہے، مثلاً سب میں جانا، اور مغللوں مسئلہ میں بیٹھے رہنا، سب اس کے ذیل میں محسوب ہوں گے، اور زنا اگر فعل حرام تھا تو والدائی زنا کو بھی زنا ہی شمار کیا، علیٰ هذا القیاس بیہش حرمت رہا، اور شرپ شر کا تب و شامہ و آئندہ غلطی و عامر و صال و محمول ایہ وغیرہ سب مورد دخل ہوں گے۔

حلت و حرمت میں اصل
واسطہ فی العرض ہوتا ہے
 اور اس ساریت و تصدی کی وجہ سے علاحدہ عروض و حرمت اہتر ہے، یعنی فی الحقیقت حلت و حرمت وصف مطلوب کا، اور جو عروضی ای وصف بعینہ و واسطہ پر عارض ہوگا اگر کوئی دربارہ ثبوت و وصف مقصودیت و خود امر مطلوب، وسائل و واسطہ کے حق میں واسطہ فی العرض ہوتا ہے، اگر اگر مطلوب مقصود ہوتا، تو اس کے وسائل ظاہر ہے کہ ہرگز مطلوب نہ ہوتے، مان امور میں مطلوبیت صرف اسی کے فضیل سے آتی تھی۔

وسائل جو میں امر مطلوب کے لئے
واسطہ فی الثبوت ہوتے ہیں
 اگرچہ بعض دو دو میں معاد بالکس ہے، بعض امور جو رہنے میں وسائل امر مطلوب سے مقدم ہو جاتے ہیں، کیونکہ اس اعتبار سے وسائل جن کی نسبت امر مطلوب بدرارہ وصف مقصودیت، واسطہ فی العرض تھا۔ امر مطلوب کے لئے واسطہ فی الثبوت ہو جاتے ہیں، لہذا واسطہ فی الثبوت اپنے ذی واسطہ پر مقدم ہوتا ہے، تو وسائل میں ایہ امر مطلوب پر بالبداهت مقدم ہوں گے، اور دربارہ مقصودیت و مطلوبیت چونکہ امر مطلوب

لے یعنی چونکہ سرد اور شرب نوشی حرام ہے اس لئے روٹوں کے معاملات کھنے والے پر لگا ہوں پر، پینے والے پر دینے والے پر لگائے، والے پر دھلنے والے پر اور جس کے پاس اشاکے یا باہر دے سب پراخت فرمائی گئی ہے ۱۱

وسائل کے لئے واسطی عروض ہوتا ہے۔ تو لازم امر مقصود کی علت و حرجت جس طرح، وسائل ملک متعدی ہو گئے، کیونکہ تقریر سابقہ سے بات ثابت ہو چکی ہے کہ سبب تعدی و سرایت و صارت مذکور، علائق عروض ہوتا ہے، وہ موجود تھا۔

مثال مطلوب ہے تو ملاحظہ فرماؤ اور یاد رکھنا کہ ملاحظہ فرمائیے، مثلاً باب ملاحظہ میں مطلوب و مقصود اصلی کو نقطہ فعل ملاحظہ ہے، باقی رہے وسائل ملاحظہ، اور اگر مقصود و مطلوب ہوئے ہیں تو اصل یہ ملاحظہ ملاحظہ ہوئے ہیں، اسی طرح یہ باب زمانہ اور جہاد و شرب محض مقصود بالذات صرف فعل زمانہ و شرب خمر و اغتراب بالیہ ہوتا ہے، اور روانی زمانہ و اسباب حصول خمر و بالیہ راویں اگر مقصودیت آجاتی ہے تو بالعرض آجاتی ہے، تو ایسے وسائل میں مقصودیت بالعرض آتی ہے، اسی طرح علت و حرجت بھی بالعرض آجاتی ہے، سب جانتے ہیں کہ روانی زمانہ اگر حرجت آتی ہے تو پھر زمانہ آتی ہے، زمانہ کوئی تو چاہیے تھا کہ سب جگہ حرام ہوتے، ملاحظہ فرمائیے کہ اسباب سب کرتے ہیں، اور اولاد و سفار کا بوسیدہ اور دست بلکہ سنون ہے، علیٰ ہذا القیاس اور طالب حسد و کینہ کو بھجنا چاہئے، بالجمیع یہ امر مقصود و مقصودیت واسطی عروض ہوا، اور جہاد و ملاحظہ واسطی واسطی فیض ہے تو سبب علائق عروض اولی کا حسن و نجس ہر جائے دوسرے کو ضروری عرض ہوگا۔

قاعدہ کی تطبیق | بعینہ ہی قسم حکم حاکم و شہادت شہود میں بھجنا چاہئے، کیونکہ حکم حاکم مقصود اصلی ہے، اور شہادت طریقہ حصول حکم مذکور ہے، تو اب حسب قاعدہ مذکورہ بالا شہادت کا مفاد و حج نفس حکم تک متعدی نہ ہوگا، بلکہ اگر یوں کہا جائے کہ شہادت شہود و کا زہ فی حد ذاتہ کو ایک شئی باطل و بے اصل تھی، مگر پھر اتصال حکم اس میں بھی ایک طرح کا مستقر و ثبوت آگیا، تو درست بھی معلوم ہو سکے، ظاہر ہے کہ اصل کی قوت و ضرورت فرع کو بھی تو ہی ضروری کوئی ہے، فرع کے ضعیف و غیر ضروری ہونے سے اصل غیر ضروری و ضعیف نہیں ہو جاتی، طعام و غذا کے ضروری ہونے کی وجہ سے اسباب حصول غذا بھی مثل لکڑی، ناگ و ظروف و ظروف کے مادیات کے اصل میں غیر ضروری ہیں ضروری بن جاتے ہیں، یہ نہیں ہوتا کہ من امور کے غیر ضروری ہونے کی وجہ سے خود غیر ضروری ہو جائے۔

جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ شہادت و قضا میں علائق عروض ہیں، اور شہادت کی فراہم کنندہ عناصر و مؤثر نہیں ہو سکتی، تو آپ کی یہ ساری فریاد و زاری یوں ہی رائیگ لگی، اور میں قدر آپ نے اشارہ فرمایا ہے، سب کا حاصل کی ہے کہ سب جھوٹوں اور فریب بازوں، منافرانوں کے

سابقہ کے خلاف عید میلاد کرنے کا حکم کیا گیا، سو اس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں، اور کہتے ہیں کہ دعائی
لاؤ بہ شہود کا ذریعہ کے ساتھ ہی ایسا ہی معاملہ کیا جائے، بلکہ ان کو تعزیری جلائے، اور ان کی تخریب
ہائے چنانچہ کتب فقہ میں موجود ہے، مگر کلام تو اس میں ہے کہ اگر قاضی و حاکم ان کے کذب مطلق نہ ہوں،
اور ان کے موافق حکم کر دے تو بعد الحکم فنی تندرہ فی در صورتیکہ قابل اشارة ملک ہو، ملک مسدئی
ہو جائے گی، یا خود حکم ماکہ فی بومہ بطلان شہادت کا عدم ہو جائے گا، سو اس بات کو قائل ہونا کرنا
ہوں کہ کذب شہود نقضی حکم میں خارج نہیں ہو سکتا، جو کہ حرج و مرج آپ بڑی شد و حد سے ثابت
کر رہے ہیں سب حکم مگر شہادت ہی ملک رہے گا، بقس قضا سے کہہ طلب نہیں، اگر شہادت زور
دیں حکم ماکہ واسطی عروض ہوں تو اہانت اس کی اعلان و برائی نفس قضا ملک مسدئی ہوتی۔
علاوہ ازیں جس قدر آپ نے استدیان کی ہیں، اور اس پر قضاے قاضی و حکم ماکہ کو قیاس فلوہا
ہے، اکثر قیاس میں اختلاف ہے، اور جن شکوں میں قیاس چل سکتا ہے وہ آپ کو سفید نہیں، کیجیے بعض
بعض محرموں تو طبع تکہی سوچ و نہیں، اور اس وجہ سے حکم ماکہ معدوم ہو گیا، چنانچہ عدالت و قاضی
دو طرف کے مال بیرواٹ دیں، وصیت و حق سے محروم رہنے کی کئی وجہ ہے، انکا سر مستفاد
فی ذہن قیاس عید حرم باوجود مذہب و روح ہونے کے جو حرام ہوا اس کی وجہ بھی ہے کہ غلبت جلت منقودہ
حلت حیوانات کی علت ازین خداوندی ہے،

یہاں تمام اشیاء عالم سے اختلاف حاصل
کرنے کے لئے تو فقہ ارشاد و حکم لکنہ لکھنؤ علی الذین یحکمون فی امانی ہے، ان کے کما سر ہے، فرہیں
اجازت جدید کی ضرورت نہیں، ہاں اجتناب حیوانات پر لگے مرتبہ حیاتوں مساوی بنی آدم ہیں، علاوہ ظاہر
ہے کہ رنج و راحت بعض مرتبہ حیات سے متعلق ہیں، مرتبہ انسانیت کو اس سے کہہ علاوہ نہیں، تو بومہ
مساوات مرتبہ رنج و راحت دینی آدم کو حیوانات کی ایذا رسانی یعنی ذبح کا اختیار نہ ہوا، بلکہ اس
ایذا رسانی میں ضرورت، اجازت جدید ہوتی، جس کا حاصل یہ ہے کہ اختیار ذبح و روح تو مالک
ارواح ہی کو ہے، ہاں باوجود حصول اجازت، ہم کو بھی یہ تعصب حاصل ہو گیا۔

ذکر عند الذبح اجازت پر وال ہے اور وقت ذبح ذکر خداوندی کرنا اس اجازت پر
ولایت کرتا ہے، جس کے سننے کے بعد حیوانات

بھی بخاری کو مستعد ہو جاتے ہیں، اور ہاں انھیں کا نام پاک سن کر جان قربان کرنے میں کوئی چیز مانع نہیں ہوتی، اور حرام ذکر نام خدا سے بدہمت یہ معلوم ہو سکے کہ ذائقہ کو خود اس امر کا اختیار نہیں، بلکہ شخص باہارت مالک برواج فعلی ذبح کا محتار ہے، اور اس اجازت کو بہتر شکایت ریل و دستاویز سرکاری خیال کرنا چاہئے، جیسا وہ شخص کہ جس کے پاس ٹکٹ و دستاویز ہو ریل میں سوار ہونے وغیرہ کا نمائندہ ہے، اسی طرح وہ شخص کہ جس کو حوصلہ باہارت مذکور ہو جائے اور باپ ذبح محتار ہے، لیکن اگر کوئی ٹکٹ یا دستاویز بسبیل خیانت و چوری حاصل کرے، تو بعد اظہار خیانت قابل سزا ہو سکے، مابعد دستاویز بھی اس سے چھین لی جاتی ہے۔

صید حرم میں علت حلت مفقود ہے | علیٰ هذا القیاس وہ شخص کہ جس کو سبناہ مالک الماراج

ارازہ روح کی اجازت نہ ہو، اگر بسبیل خیانت اس دستاویز یعنی ذکر خداوندی سے کام لیتا ہے تو ہرگز قابل اعتبار نہ ہوگا، بلکہ اور ان قابل سزا ہوگا، ہاں اگر علت حیوانات کی علت نہ تھو لفظ بشیر اللہ واللہ آکھڑ کہہ کر خجری پھیر دینا ہی جتنا نوالہ وہ شخص سبناہ خالق و مالک حیوانات مختار و مجاز ہو کہ نہ ہو، تو البتہ اس وقت اس علت کا موقع بھی تھا، لیکن جس حالت میں کہ ان سب امور کے ساتھ باہارت مالک بھی ضروری ہوتی، لکن لفظ، تو پھر تو علت کا اس موقع میں نہ تھو لفظ بھی نہیں۔

مشرب کا ذبیحہ کیوں حرام ہے؟ | پہلا وجہ ہے کہ مشربین کا ذبیحہ اگرچہ ذکر خداوندی کے ساتھ

ہو حرام رہا، مگر آپ کے انداز اعتراض سے یہیں مفہوم لینا ہے کہ آپ کے نزدیک اگر حلال جانور کو کوئی گھسیہ کہہ کر ذبح کرے تو بالضرور اس کا کھانا درست و شباح ہوگا، خواہ وہ مختار بالذبح ہو یا نہ ہو، حالانکہ یہ بات بدیہی ہے کہ کوئی چھینر خواہ کسی ہی حلال و طیب ہو، مگر بدین اجازت مالک اس کا استعمال ہرگز جائز نہیں ہوتا۔

بالجملہ حکم حاکم کو صید حرم کے ذبح کرنے پر قیاس کرنا بالکل خلاف قیاس ہے، کیونکہ وہاں تو علت ملک یعنی قبضہ مفقود نہ باہارت حاکم موجود تھا، اور صید حرم کے ذبح کرنے کی صورت میں علت تائید علت ہی موجود نہیں۔

مالِ غنیمت میں خیانت کرنے والے کا سامان سیاست جلا یا جاتا ہے اور بعضی صورتوں میں علت تمام موجود ہے، تو وہاں حکم بھی ساتھ ہی ثابت ہے، گو کسی وجہ خارجی بعد ثبوت، حکم مذکور کا ازالہ کر دیا جائے، سوانہ و تولد

پر اگرچہ حکم حاکم کو قیاس کرنا درست ہے، مگر آپ کو کچھ مفید نہیں، مثلاً اگر کوئی شخص شریک جہاد ہو، اور بوجہ جہاد مالِ غنیمت حاصل کرے، تو بے شک اپنے حصہ غنیمت کا مالک ہو جائے گا، ہاں اگر عند الامام اس کی خیانت متحقق ہو جائے، تو تعزیر اور سیاست امام کو اس بات کا اختیار ہے کہ اس کا حصہ نہ دیا جائے، بلکہ آپ کے حسب الامر و اشارہ اس کا اور مال بھی جلا دیا جائے، اور اگر بالفرض اس کی خیانت عند الامام متحقق نہ ہو، یا باوجود ثبوت خیانت بوجہ مصلحت حسب حکم حاکم اس کا حصہ اس کو دیا جائے، تو بے شک شخص مذکور مالِ مذکور کا مالک ہو جائے گا، ہاں اثم خیانت بے شک اس کے ذمہ رہے گا، ورنہ آپ ہی فرمائیں کہ اگر یہ محرومیت بوجہ سیاست نہیں تو پھر حصہ غنیمت کے سوا جو اور مال بھی خائن مذکور کا جلا دیا گیا اس کی کیا وجہ؟ سو اس سے ہر ذی فہم بدانتہا ہے کہ حصہ غنیمت بعد عطائے امام خائن مذکور کی ملک میں آجائے گا، ہاں بوجہ خیانت سیاست اس سے بچھین لینے کا امام کو اختیار ہے۔ سو اس طرح مالِ محکوم بہ بعد حکم حاکم مدعی کا ذب کی ملک میں ضرور داخل ہو جائے گا، یہ بات جدا رہی کہ بعد ظہور کذب مدعی، حاکم کو اس سے بچھین لینے کا اختیار ہو، اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ یہ صورت مقیس علیہا جناب، آپ کے مفید مطلب ہے یا ہمارے؟

دوا و مشالوں کا جواب

علیٰ انذار القیاس ناپ و تول میں کمی کرنے والوں سے جو مقدار کمی سے دو گنا وغیرہ لیا جاتا ہے وہ بھی بطور سیاست ہے، یہ نہیں کہ اگر بوجہ عدم ثبوت خیانت یا بوجہ آخر، ان سے یہ جرمانہ وصول نہ کیا جائے تو مالِ مذکور ان کی ملک ہی میں سے نکل جائے گا، لہذا خیانت بے شک مسلم! بعینہ یہی قصہ حکم حاکم میں ہے یعنی ثبوت ملک بھی ضروری اور اثم ضروری!

باقی آخذین ربوا و مانعین زکوٰۃ و کافرن و قطار طریق وغیرہ کو جو سزائیں دی گئیں، دعوتِ زُفر و شہادت کا ذب کو ان پر قیاس فرمانے سے معلوم نہیں آپ کو کیا نفع ہوا؟ اس بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ مدعی و شہود کا ذب کو مثل آخذین ربوا و مانعین زکوٰۃ وغیرہ بلکہ ان سے بھی زیادہ سزا

ہونی چاہئے، مگر نفوذ تھا، کو اس سے کیا علاوہ؟ کیا نفوذ ہو گا۔

اور اگر آپ کا مطلب یہ ہے کہ ماضیین زکوٰۃ وغیرہ کا وہ مال بھی کہ جس کے ملک ہونے کی غیبت نہ کر
موجود ہو، نفوذ کو اس کی ملک سے خارج ہو جائے گا، تو یہ بات تو سو آپ کے کوئی تسلیم نہ کرے گا،
ہاں انھیں زکوٰۃ کی وجہ سے زکوٰۃ کا بدلہ ملتا اور وہ مسلم، ایسے ہی اور بھی کہ جس کی ملکیت کی غیبت نہ ہو، موجود
ہو چکی یعنی قبضہ، تصرف نہ باہارِ ملک ثابت ہو جائے، تو بے شک اہل مذکور ملک مدعی ہو جائے گا،
انہم کذب و خیانت چارہ۔

الفرض اگر واقعی قواعد شرع و عقل رکھنا چاہتا ہے، تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بدین واسطہ عروض
ایکس چیز کی برائی جلدی دوسری جتنی تک متعدی نہیں ہوتی، اور جو کہ شہادت و حکم کا قاضی میں واسطہ
عروض ہی نہیں، یہ کہ غرضتہ، تو فساد شہادت نہیں تھا، کیوں کہ فراب کر سکتا ہے، اور اگر آپ
کے استدلال پر خیانت کو جو کیف، بالافق اپنے نقل کر دی ہیں، ملاحظہ کیا جاتا ہے تو ان سے ملے گی، آپ کا
مطلب یعنی جو کہ کذب شہادت و دعویٰ تھا، کا باطل ہو جانا کسی طرح پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتا، بلکہ
دلیل عقل و قواعد شرع و جزئیات تیسروں عروض کر چکا ہیں، آپ کے دعوے کے کذب پر باہر استقامت
ہیں، مجتہد صاحب! کوئی بات مفید نہ بیان کیجئے، محض طویل لاف طویل سے جس کے کہ کڑی جملہ قبول
نہیں ہے، یہی اصول کے شہیدوں میں مل گیا! زمرہ مصنفین میں شامی نے لکھیں، مگر ان کے کتب میں

قولہ: اور یکہ بطور مقبول و ہم بطور مقبول بیان، ماضی سے اہل انصاف کو ثابت ہوا کہ
مدعی کا کذب کو شہادت، ضرور انہی حقوق حرام ہے اور منوع، اور جس میں کہ انھیں کھڑے درست
اور رد انھیں ہو سکتا، ثواب ہم کہتے ہیں کہ مدعی کا کذب کو قاضی کے یہاں مقدسہ کاذب کا بے جانا
اور کا قاضی کی تھا، اور حکم کا حاصل کرنا، یہ نسبت اس مدعی کے حرام ہے اور منوع، کیونکہ مدعی کا کذب
تھانے کا قاضی کو ضرر دینا اور وسیلہ انتہی حقوقی فیہ اور عقلیں، بخیرم اللہ کا گردانا ہے، ان (۱۵۸)

بات صحیح مگر بے موقع! نے صحیح تحریر کریں، اور چارہ مطلب یہ کہ مدعی زکوٰۃ کی وجہ سے زکوٰۃ کا
کاذب بے شک مورد لعن ہیں، اور آپ نے کذب و زور کی حرمت و نزع میں جس قدر آیات و احادیث
پہلے بیان فرمائی ہیں، اور جو کہ اس سے آگے نہ کہ فرمائی ہیں، ان سب کا محمل اس باب میں مدعی
و شہود کاذب ہیں، مکمل کلام نقطہ یہ امر ہے کہ فساد شہادت، تھا، تنگ بھی خوش ہو گا یا نہیں، ہوسے

اس پر فاضل نے عرض کر چکا ہوں کہ بطلان شہادت کا اثر حکم حاکم تک نہیں پہنچ سکتا، اور آپ نے اپنے دعوے کے ثبوت کے لئے ہر چند جزئیات کے جن کی وجہ سے ظاہر بیخوں کو دھوکا ہو، اور جو تحریر نہیں فرمایا، سوائے کا معاملہ ہی عرض کر چکا ہوں کہ آپ کے مفید مدعا نہیں۔

اور آپ کا یہ اثر کہ: ”مذہبی کاذب کو اس چیز میں تصرف کرنا درست نہیں۔“ قبل حکم حاکم بے شک درست ہے، مگر بعد حکم بشرطیکہ شئی متنازع فیہ مکمل انشاء تک ہو۔
مذہبی کاذب کی ملک میں ضرور آجائے گی، اور اس کو تصرف جائز ہو گا، اور کذب و زور کا گناہ شدیہ اس کے ذمہ بے شک باقی رہے گا۔

پھر وہی اعتراض: اس کے آگے جو آپ نے پیش کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ:

”جو شئی منوع و حرام ہوئی ہے اس کے ذرائع و وسائل بھی منوع ہوتے ہیں، اور اس کی چند شاخیں آپ نے احادیث سے نقل کی ہیں، سو جب یہ تمام مسلم ہو، تو قصائے کا شئی بھی منوعات کذب مشہور و معلوم باطل و غیر باطل ہوتی ہے، کیونکہ قصود و اصل مذہبی و مشہور و ثابت از امام کا اعتدال ہی یہ ہوتا ہے، اور اس کی حرمت کسی کو کام نہیں، تو سب کا مفاد کو اس کے ذرائع و وسائل میں قصائے کا شئی بھی منوع و باطل ہوتی ہے، اور بطلان جو آپ اولاً یہ خلاصہ تو آپ کے اعتراض طویل انداز کا تھا، اب تقریر جواب بھی خلاصہ کیجئے، مگر پہلے ایک مقدمہ عرض کرتا ہوں:

تمام چیزیں اصل خلقت میں وہ یہ ہے کہ جلد اشیائے عالم پر دلیل فرمیں، واجباً لازم ان خالق کلکثر تباری، لا یختص بکلیہ، بقا تمام انسانی آدمی کی مملوک معلوم ہوتی ہیں، یعنی عرض خداوندی تمام اشیاء کی پیدا نش سے رنج و حاجت جلد ناس ہے، اور کوئی شئی فی خداوند کسی کی مملوک خاص نہیں، بلکہ ہر شئی اصل خلقت میں جلد ناس میں مشرک ہے، اور من و وجہ سب کی مملوک ہے۔

تمام لوگوں میں مشرک ہیں ہاں اب وہ رنج و نزاع و حصول اختلاف رنج و نزاع کیلئے قبضہ کو علت ملک قرار دیا گیا ہے | قبضہ کو علت ملک مقرر کیا گیا، اور

لے جواب اول کا خلاصہ یہ ہے کہ جو نے کہا ہوں کہ ذریعہ قصد اگر کہ مذہبی کاذب ہونے کے الیہ قبضہ نہیں کرتا، بلکہ اپنے ہی طریق قبضہ کرتا ہے، کیونکہ تمام احوال و حقیقت تمام انسانوں میں مشرک ہیں۔

جب ملک کسی شئی پر ایک شخص کا قبضہ تادمستقل باقی رہے اس وقت ملک کوئی اور اس میں دست اندازی نہیں کر سکتا، ہاں خود ملک و قابض کو چاہئے کہ اپنی حاجت سے زائد قبضہ نہ رکھے، بلکہ اس کو اوروں کے حوالے کر دے، کیونکہ باعتبار اصل اوروں کے حقوق اس کے ساتھ مستحق ہو رہے ہیں۔

حاجت سے زائد مال رکھنا بہتر نہیں | جی وجہ ہے کہ مال بخیر حاجت سے باطل زائد جمع رکھنا بہتر نہیں ہے۔ جو اگر کوئی دارا کر دی جائے، اور انبیاء و صلحاء اس سے بغایت متحفظ رہے، چنانچہ اماریث سے یہ بات واضح ہوتی ہے، بلکہ بعض صحابہؓ زنا بیعین وغیرہ سے حاجت سے زائد جمع رکھنے کو حرام ہی قرار دیا، بہر کیف غیر مناسب و خلاف اولیٰ ہوئے اس میں تو کسی کو کلام نہیں، مگر اس کی وجہ یہی ہے کہ زائد مالِ الحاح سے اس کی تو کوئی غرض مطلقاً خیر امور میں کی ملک میں وجہ اس میں موجود، تو گویا وہ شخص مذکور میں وجہ مالِ غیر پر قابض و متصرف ہے۔

اور اس کا حال بیعتِ مالِ قیست کا تصور کرنا چاہئے، وہاں بھی قبیلِ قیس پر ہی قہر ہے کہ کل مالِ قیست تمام مہاجرین کا ملک سمجھا جائے، اگرچہ جو رفع ضرورت و حصولِ انتفاع بقدر حاجت ہر کوئی مالِ مذکور سے مستفیع ہو سکتا ہے، ہاں حاجت سے زائد جو رکھنا چاہئے اس کا حال آپ کو جی معلوم ہے کہ کیا ہونا چاہئے؟

علومِ ملک کے قرائن | سو اس کے تاکیدی احسان و مہمان نوازی و رفعِ حوائجِ بنی آدم بشرطِ فہم اسی وجہ پر مبنی معلوم ہوتی ہیں، اور ہر ارشادِ خداوندی و امتیازِ الحکۃ کا ثلثہ لفظ **آذونات** علی آخر وہی اسی جانتے ہوئے ہے، اور نام کے اعلیٰ معنی میں بلاوجہ تصرف کر خلافِ انصاف ہے۔

مدعی کا ذب اپنی ہی ملک پر | اور تقریباً گزشتہ سے جب یہ عرض ہو چکا کہ عرضِ شرعی کا من وجہ ملک ہے، اور وہ شخص جس قبضہ تادمست ہے، تو اب قضا کے ذریعہ قابض ہو جائے | آپ کا یہ عرض کرنا کہ، مدعی کا ذب انتہا اولیٰ و درست ہے، اور چونکہ قضائے قاضی کو اس کا ذریعہ و وسیلہ کرنا ہے تو قضائے حاکم بھی نافذ نہ ہوگی، باطل منظور ہو گیا، بلکہ پس کہنا چاہئے کہ مدعی کا ذب اپنی ہی ملک شرعی پر وجہ قضا کا بعض ہوا ہے، اور قضائے حاکم کا قضا فیق ہو اگر اوروں کے قبضہ سے خارج کر کے مدعی کے قبضہ میں داخل کر دینا، خوب ملک اس کا کام نہیں، کیونکہ ثبوت ملک تو پہلے ہی سے تھا، ہاں قبضہ غیر قبضہ مدعی کا مانع تھا،

اس کو قاضی نے رفع کر دیا، مگر چونکہ مدعی کا ذب نے حصول قبضہ بوجہ کذب و زور کیا، تو اس کا وبال البتہ اس کے سر پہے گا، لیکن اس زور کی وجہ سے یہ نہیں ہو سکتا کہ شئی متنازعہ فیہ جو پہلے سے اس کی ملک تھی، اور ملک تام و محقق ہے بوجہ حکم حاکم اب حاصل ہو گئی، اس کی ملک میں داخل نہ ہو۔ خلاصہ کلام: یہ کہ نفس ملک میں کوئی خرابی و حرمت ہی نہیں، جو آپ اس کی خرابی کی وجہ سے اس کے وسیلہ حصول یعنی قصار کو ممنوع و غیر نافذ فرماتے ہیں، ہاں طریقہ حصول قبضہ البتہ حرام و ممنوع ہوگا۔

اور یہ بعینہ ایسا قصہ ہے کہ مثلاً زید اپنے غلام کو بسبیل عقد اجارہ عمرو کے حوالہ کر دے، اور اجرت بھی اس سے وصول کر لے، اس کے بعد قاضی کے یہاں جا کر اجارہ سے منکر ہو جائے، اور غلام مذکور قبل انقصائے مدت اجارہ عمرو سے واپس کر لے، تو بے شک زید بوجہ کذب و زور آثم سخت ہوگا، مگر یہ نہ ہوگا کہ غلام مذکور ہی اس کی ملک سے خارج ہو جائے۔

جواب دوم | اور آپ کے اس شبہ کا دوسرا جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ قاضی کا حکم آیت اَطِيعُوا اللّٰهَ وَاَطِيعُوا الرَّسُولَ وَاُطِیْ الْاَمْرَ مِنْكُمْ نَائِبِ خداوندی ہونا ظاہر اور حقیقت شناسان معافی کے نزدیک ارشاد واجب الانقیاد اِنْ اَفْخَکُمُ اللّٰهُ حاکم کا بعینہ حکم خداوندی ہونا بھی مسلم، بشرطیکہ حاکم سے خلاف منصب نیابت کوئی امر سرزد نہ ہو یعنی حقیقت میں تو حاکم خداوند جل و علی شائد ہے، اور بطور نیابت قاضی وغیرہ کو منصب حکومت حاصل ہو جاتا ہے، اور حکم خداوندی قصائے قاضی کے حق میں واسطہ فی العروض ہوگا، اور یہ بات ظاہر ہے کہ واسطہ فی العروض کی حالت میں وصف واحدی دونوں طرف منسوب ہوتا ہے کَمَا مَوْکَ، جس سے اِنْ اَفْخَکُمُ اللّٰهُ کے معنی بھی ٹھیک ہو جاتے ہیں، اور یہ بات بھی متفق ہو جاتی ہے کہ حکم حاکم نائِبِ خدا کا ظاہر سے باطن تک نافذ ہونا ضروری ہے، کیونکہ حکم نائِبِ بعینہ حکم مُنِیْبِ ہے، فقط فرق اصل و فرع ہے، اور یہ مضمون علی سبیل التفصیل بما لا مزید علیہ ان شاء اللہ آگے عرض کروں گا، اس لئے یہاں اسی قدر پر اکتفا کرتا ہوں۔ سو جب یہ بات ثابت ہو چکی کہ حکم قاضی حکم خداوندی ہوتا ہے، تو پھر اس کو ممنوع و غیر نافذ فرمانا ٹھیک نہیں۔

۱۲ تم اللہ تعالیٰ کا کہنا مانو، اور رسول کا کہنا مانو اور تم میں سے جو لوگ اہل حکومت ہیں ان کا بھی ۱۲

۱۳ فیصلہ کرنے کا حق صرف اللہ ہی کو ہے ۱۳

پوری بحث کا خلاصہ | اب ناظرین اور اراقی خدمت میں یہ عرض ہے کہ مصنف صاحب نے جو اول بحث سے لے کر یہاں تک ————— کہ جو تحقیقاً بار بار تہ صریح ہو رہی ہے۔ بیان کیا ہے، سب کا خلاصہ پیش امر ہیں:

(۱) اول تو مقدمات مذکورہ اقرس سے جن کو اب بیان کر چکا ہوں، فقط مقدمہ اولیٰ یعنی قبضہ کے تحت ملک جو نہ پر چند اعتراض پیش کئے ہیں۔ اس کے بعد دوا و ہرم نقاد تھنا ہاشکے نے بزم خود بڑے طول کے ساتھ بیان فرمایا ہیں۔

(۲) وجہ اول کا خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ واسطہ حصول تھنا یعنی شہادت شہود کا وہ جو تھنا کے حق میں بہتر واسطی الثبوت ہے، ایک امر متروک و غیر جائز ہے، تو اس وجہ سے تھنا کے مالک بھی متروک و غیر جائز ہوگی۔

(۳) اور وجہ ثانی کا خلاصہ میں کو ابی عرض کر چکا ہوں، یہ ہے کہ حصول تھنا سے جو کہ تصور مدعی کا لزب قطع حصول ملک ہے، اور تصور کی فراہمی باعث فراہمی واسطہ ہوتی ہے، تو اس وجہ سے فراہمی کا لزب شہود نفس تھنا میں ہی نظر کرے گی۔

مگر ناظرین اور اراقی کو ابی شاسٹر پر وقت ملاحظہ یہ امر متفق ہو جائے گا، کہ تینوں باتوں کے جواب علی التعمیل مع شئی زائد ان اور اراقی میں موجود ہیں، اور یہ خلاصہ میں لے اس وجہ سے عرض کیا کہ چارے مجتہد صاحب کے کام پریشان سے ان کا مطلب ابھی طرح سمجھ میں آنا مشکل ہے، بلکہ غالباً خود حضرت مصنف بھی نہ سمجھ رہے ہوں گے کہ ان کے تعلق نقل کو نہ پریشان ہیں۔

ختم کے نقلی دلائل کا جواب | اب اس دفعہ میں ایک سر اور ہلی اور کیا، اللہ یہ ہے کہ مجتہد صاحب حدیث شریف **فَاِنْ شَاءَ اَقْلَمُ لَقَدْ قَطَعْنَا عَنْكَ** کو دربارہ عدم نقاد تھنا نفس مرتب قطعی الدلالة بتلا ہے، اور نیز بعض آیات کو اپنے مفید مذاکحہ رہے ہیں، اس سے مناسب ہے کہ مختصراً اس کی کیفیت بھی مدیہ ناظرین کی جائے۔

اول تو مجتہد صاحب نے آیت **وَلَا يَأْكُلُوا اَمْوَالَهُمْ بَعْضٌ مِنْ اَمَالِ الْاٰخِلٰتِ وَالَّذِينَ يَدْعُوْنَ** **اَللّٰهَ لِيَاخُذَنَّهُمْ اَفْرِئْنَا وَتَحْنُنْ** **اَللّٰهَ لِيَاخُذَنَّهُمْ اَفْرِئْنَا وَتَحْنُنْ** کو نقل کیا ہے، اس کے

لے اور نہ کہ وہ مال ایک دوسرے کا آپس میں ناحق، اور نہ پہنچاؤں کو مالوں تک کر کہا جاؤ گا کہ لوگوں کے مال میں سے بطریق گناہ اور تم کو مل رہا ہے۔

بعد ترجمہ اردو اور پھر تفسیر پڑھاوی کی عبارت و ترجمہ و مشن نزول و ترکیب عقلی وغیرہ کو تحریر فرمایا ہے مگر کوئی پوچھے کہ حضرت باپ نے جو ایک ورق مفت میل کیا ہے، اس سے آپ کو کیا بخش ہوگا اور ہم کو کیا نقصان؟ یہ تو اس کے روزِ مرض کیجئے جو جیسے اس روزِ غلطِ مقدمات کو حاکم کے یہاں پیش کرنا تمنا کر رہا تھا، خدا معلوم اس آیت سے عدم نفاذِ قصاکون سے طریقہ سے ثابت ہو گیا ہے۔ جاکے کعبہ کے اس قسم کے استدلال سے جا ملانے کو جناب مولوی عبید اللہ صاحب، و مجدد محمد حسین صاحب تحقیق مجتہدانہ فرمایا کرتے ہیں، اے

مذہبی گوہر و نکتہ جہانکدہ مغرور
گلِ مائیز زبانی و بیانی داندا

[illegible]

قطعہ من التار عدم نفاق
قضا پر دلالت نہیں کرتا

تقتضائے انصاف، اگر آپ ہی فرمائیے کہ کون سی ولادت کی تعریف اس پر صادق آتی ہے؟
مدیر بنڈھ کوڑ سے صرف حرمت و ممانعت طریق حصول البتہ تبصریح ثابت ہوتی ہے، آگے کی آپ

۱۳۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ میں بشر ہوں، تم میرے پاس قدمائے گئے ہو، بہت ممکن ہے کہ تم میں سے کوئی شخص اپنی دلیل بیان کرنے میں زیادہ مہربان نہ ہو اور میں نے جوئے کے مطابق فیصلہ کر دوں تو جس شخص کے لئے میں اس کے بھائی کے حق میں کسی چیز کا فیصلہ کر دوں، تو اس کو پائے گا کہ اس کو ہرگز ہرگز نہ دے (ابو نعیم اس کو درود کا ایک نمونہ دے رہا ہوں) ۱۴

کا قیاس ہے کہ جو قضا اس پر متفرع ہوگی وہ بھی ممنوع ہوگی، افسوس! آپ کو اتنی بھی تمیز نہیں کہ الفاظ حدیث کا مطلب اصلی کیا ہے؟ اور اس میں ایجاد جناب کتنا ہے؟ معنی مطابق الفاظ حدیث جن کا استفسار آپ کرتے ہیں، فقط یہ ہیں کہ اگر میں کسی کا حق کسی کو دلوادوں تو اس کو نہ لینا چاہئے کیونکہ میں اس کو ٹخنہ آگ کا دیتا ہوں، باقی الفاظ حدیث اس سے ساکت ہیں کہ وجہ قطعۃً مِنَ النَّارِ ہونے کی کیا ہے؟ مگر ہمارے مجتہد صاحب اور ان کے ہم مشرب موافق مثل مشہور سائن کے اندھے کو ہر اہی ہر اسوجھے ہے، ”وجہ قطعۃً مِنَ النَّارِ ہونے کی عدم نفاذ قضا سے حاکم فرماتے ہیں، اور اس حدیث کو ان معنی کے ثبوت کے لئے نص صریح قطعی الدلالتہ سمجھتے ہیں، اور اپنے مخفیین پر تبرأ بھیجئے کو موجود!

اجی حضرت! آپ کی بے سمجھی کا جواب تو یہ ہے کہ حدیث مذکور در بارہ نفاذ قضا ظاہر و باطن نص صریح قطعی الدلالتہ ہے، کیونکہ مطلب یہ ہے کہ اگر میں کسی کی چیز کو جہ کذب مدعی و شہود دوھکا کھا کر دوسرے کو دلوادوں تو اس کی ملکوت تام ہو جائے گی، مگر ملکوت ہو جانے سے کوئی یہ نہ سمجھے کہ اس کے ذمہ کسی قسم کا مواخذہ باقی نہیں، بلکہ کذب و زور کا مواخذہ شدید اس کے سر ہے، اور اس وجہ سے اس شئی کو اپنے حق میں قطعۃً مِنَ النَّارِ سمجھنا چاہئے۔

خضم کی دلیل عقلی | اس کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

قولہ: اور دلیل عقلی بھی پیش کرتا ہوں جو عدم نفاذ کی مثبت ہے، ہنوا حقیقت قضا کیا ہے؟ جواب: ظاہر کرنا ثابت کا ہے، اور غیر ثابت کا ثابت کرنا نہیں، اور دعویٰ عقود و فسوخ میں ثابت نہیں ہوتا، در صورتیکہ دعویٰ کا ذب ہو، اور گواہ بھی جھوٹے ہوں، تو اب قصاص صرف ظاہر میں نافذ ہوگی، باطن میں نہ ہوگی۔

چل نہ سکوں میرا کُدن نام! | اقول: سبحان اللہ! ۱۷ کہ بر آسمان نیز پر داخشی

مجتہد صاحب! آیات و احادیث، تقریر صاحب تنبیذ الشیطان و مجالس الابراہ سے تو آپ عدم نفاذ قضا کو ثابت کر چکے، اب استدلال عقلی کی نوبت ہے، اگرچہ وہاں بھی ایجاد ہے۔

۱۷ ساون: برسات کا ایک مہینہ (۱۵ جولائی سے ۱۵ اگست تک) ۱۲ لکھ کُدن: بہت کو دنے والا ۱۲

۱۳ آپ نے زمین کے کام تو بہترین کر لئے، جو آسمان کی باتوں میں مشغول ہو گئے! ۱۳

ہی تھا، آیات و احادیث کو تو تبرگاہی نقل فرما دیا تھا، مگر ماشاء اللہ! یہاں صرف ایجاد بندہ ہی ہے، مگر ظاہر ہے جس کو سیدھی بات بھی سمجھنی مشکل ہو، وہ کیا خاک استدلال عقلی بیان کرے گا؟ اگرچہ اس استدلال عقلی کے جواب دینے کی ہم کو کچھ ضرورت نہ تھی، کیونکہ تقاریر یا ضمیمہ حقیقت تھنا عرض کر چکا ہوں کہ ”از قبیل انشاء ہے، اور اس کا کام اثبات، اس کو بلا دلیل اظہار ثبوت کہنا بے سمجھ کی بات ہے، البتہ یہ کام شہادت کا ہوتا ہے، بے چارے قاضی کو امر متنازع فیہ کے ثبوت و عدم ثبوت کی خبر ہی کہاں ہے جو اس کا اظہار کرتا ہے؟ اور فقہار کا والد المحل قاضی للانشاء فرمانا بھی بالترشح اسی جانب کھینچتا ہے، علاوہ ازیں اگر آپ کے حسب الارشاد قضائے قاضی کو از قسم اخباری مانا جائے تو جیسی در صورت کذب شہود قضائے نافذ نہ ہوگی، ایسے ہی در حالت صدق شہود نفاذ کی کوئی صورت نہ ہوگی، وہو باطل بالاجماع، مگر تاہم یہ نظر تفریح طبع ناظرین مجتہد صاحب کے استدلال عقلی کو ہم نے بھی نقل کر دیا۔

خصم کی کذب بیانی | اس کے بعد ہمارے مجتہد صاحب خوف خدا و شرم خلاق سے قطع نظر فرما کر ارشاد کرتے ہیں:

در کتاب اللہ اور سنت صحیحہ متفق علیہ قطعی الدلالہ، اور دلائل عقلیہ اور اقوال علماء سے یہ مسئلہ آپ کا غلط فاضل ہو چکا، اور بروئے انصاف و قانون منظر و اعتراض اہل حق کا خفیوں پر ضرور وارد ہے، اور کوئی مقدمہ آپ کے مقدمات میں کا کتاب و سنت سے بوجہ صحیح ماخوذ نہیں، اور سب مقدمات آپ کے مختل اور باطلہ اور فاسدہ ہیں، چنانچہ تفصیل کما فی شفعی بین

ہو چکا، انتہی“
چاند پر خاک ڈالنے کی کوشش | اقول: ہ

جیونٹی کے لگے پڑ، تو یہ کہنے لگی اڑ کر میں مثل سلیمان ہوں، ہو ایس کئی دن سے مجتہد صاحب! دربارہ مذمت کذب و زور خود آپ ہی آیات کثیرہ و احادیث متعددہ نقل فرما چکے ہیں، جائے حیرت ہے کہ اتنی جلد سب کو بھلا بیٹھے، مگر عرض کر چکا ہوں کہ مقدمات غیر مذکورہ اولہ میں سے فقط برائے نام مقدمہ اولیٰ پر آپ نے کچھ اعتراض پیش کئے ہیں، اور باقی مقدمات

۱۵ ثابت کو ظاہر کرنا ۱۲ ۱۵ اور محل انشاء عقد کے لائق ہو ۱۲ ۱۵ کیونکہ قاضی کو حقیقت حاصل

کا اس صورت میں بھی کچھ پتہ نہیں ہے ۱۲

کو تو آپ نے چھڑا بھی نہیں، اور مقدمات مذکورہ کا موافق نقل و عقل ہونا ہرزی فہم مُنصف پر واضح ہے، اس آپ کے چاند پر خاک ڈالنے سے کیا ہوتا ہے؟ اب انصاف ملاحظہ فرمائیے، مسئلہ نفاذ قضا کیسی بات محقق و موافق عقل و نقل ہے، اور جس قدر شبہات و اسیہ آپ نے پیش کئے تھے سب نقاش برآب ہو گئے، اور جو دلائل آپ کے مایہ فخر تھے سب بہارِ منشور ہو گئے، مجھ کو کہتے ہوئے اب بھی خوفِ خدا معلوم ہوتا ہے، مگر ہاں آپ ہی خود سمجھ لیجئے کہ مثال مذکورہ جناب کس کے حسبِ حال ہے، اور چپ ہو رہتے، جناب مجتہد صاحب! بحمد اللہ تحریر جواب امور متعلقہ کلام جناب تو فراغت ہو چکی۔

نفاذ قضا کے بارے میں شاہ اسماعیل
شہید رحمہ اللہ کا حوالہ

کے مدعی ہیں کہ مسئلہ نفاذ قضا خلاف عقل و نقل ہے، اور کوئی عاقل دیندار اس کو تسلیم نہیں کر سکتا، اس وجہ سے کسی عالم معتبر کا قول نقل کرنا مناسب ہے، سو اور کسی عالم کے قول کو تو آپ کیا تسلیم کریں گے؟ کسی ایسے ہی کا قول نقل کرنا چاہئے جس کے ارشاد کو آپ بھی تسلیم کر لیں، اور آپ کے ہم مشرب بھی ان کی اقتدار کا دم بھرتے ہوں، اس کے بعد یہ عرض ہے کہ رسالہ ”منصب امامت“ تصنیف لطیف جناب مولانا مولوی محمد اسماعیل صاحب شہید رحمۃ اللہ علیہ کو ملاحظہ فرمائیے، مسئلہ پر یہ عبارت مرقوم ہے: نکتہ ثانیہ: خلیفہ راشد نبی حکمی است (ترجمہ: تیسرا نکتہ: خلیفہ راشد حکمی بنی ہے، ہر چند ہر چند فی الحقیقت بیابان رسالت نرسیدہ، حقیقت میں دو پایہ رسالت کو نہیں پہنچا، مگر خلافت بنی فاما بمنصب خلافت چند سے از احکام انبیاء کا منصب حاصل ہونے کی وجہ سے اللہ کے نبیوں کا احکام اللہ پر وجہ جاری گردیدہ۔ میں سے چند احکام اس پر جاری ہوتے ہیں)

پھر دو تین وجوہ تحریر فرما کر یہ ارشاد ہے:
ازاں جملہ نفاذ حکم اوست در عقود و معاملات بنی آدم، پس چنان کہ وختی کہ نبی وقت بانقضاء معاملہ از معاملات فیما بین دو شخص حکم فرماید، مثل انعقاد نکاح یا بیع یا امثال تلک

۱۲ مثال یہ لکھی ہے: مَنَّا لَهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَكَ اِذَا الْاِيَةِ (مصباح ص ۱۲)

۱۳ منصب امامت کے نسخوں میں الفاظ کا معمولی اختلاف ہے، مطبوعہ کلکتہ میں پہلی عبارت ص ۱۳

پر، اور دوسری طویل عبارت مسئلہ پر ہے، اس نسخہ سے ہم نے عبارت کی تصحیح کی ہے ۱۴

پس اس معاملہ بھروسہ خود بخود مستفیدی گروہ میں باز کئے راہوں و چراو آسانی و سہولت کی
حق بل و علی و سرور و احترام می فرماید: **فَمَا كَانَ يَفْعَلُ لِحُكْمِ اللَّهِ وَرِئَاسَةِ النَّبِيِّ**
أَنْ يَكُونَ لَهُمْ أَلَهُ يَرْفَعُ مِنْهُ هُجْرًا۔۔۔۔۔۔ ہم نہیں مقصود مذکورہ حکم نام یا نائب و
کہ قاضی است خود بخود مستفیدی شود، بھالی گفتگو کے راہی فی ماند چنانچہ مسئلہ قصہ
القاضی فی غزوہ خنداب و باطلشاد و شتران و شریح مصرح است۔

و از انجملہ ثبوت حکم شرعی است با بر او یعنی چنانکہ در فعلی از افعال و قولی از
اقوال ہزار منافع و مضار مذکور شد، و بعد و حسن یا نفع عطا و رد ثابت گروہ امانا و تنگی
کتاب مشرک یا نفس بنی مرسل بر لزوم یا منع او ولایت نہاد شد باشد و جب یا رحمت
آں قول و فصل شرع ثابت نمی تواند شد۔۔۔۔۔۔ ہم چہیں اگر در فعلی یا قولی ہزار
و چہ تنگت و راہ اباب سیاست مفہوم گروہ امانا و تنگی حکم نام یا نائب او بآں حق گروہ
آں را از واجبات شرعی نتوان شمرد، و ہم چہیں اگر رحمت دعوی یا سلطان آں یا ثبوت
عد و تعزیر ہزار و لایق قائم باشد، و عد و گواہی بر آں گواہی دہند امانا و تنگی حکم نام یا نائب
او بآں حق گروہ بدہ برگزینہ ثبوت فرسیدہ، پس چنان کہ سبب ثبوت احکام شرعیہ
نفس نبوی است، و بیان و جو حسن و نفع عقلی محض بنا بر عقلی خاطر عن طہین و الزام
حق العین است و پس ہم چہیں سبب ثبوت احکام مقصور و معاملات و عد و تعزیرات
حکم نام و نائب الاست، و انجملہ شہادت شہود و بیان منافع و مضار محض بنا بر عقلی خاطر
عالم است، و الزام کہے کہ اور انجور و ظلم نسبت کند، انتہی کلاسہ اشرف

(ترجمہ: نبیوں کے ان احکام میں سے ایک انسانوں کے حقوق و معاملات میں اس کے حکم کا نافذ
ہوتا ہے، پس جس طرح کسی وقت میں کوئی نئی وقت و شخصوں کے درمیان معاملات میں سے کسی
معاملہ کے انصاف کا فیصلہ کرے، مثلاً فلان کا منقذ ہونا یا بیع یا اس کے ہند کوئی معاملہ تو وہ
معاملہ محض اس کے حکم دینے سے خود بخود منقذ ہو جاتا ہے، اور پھر اس میں کسی کو چون و چرا کی
گنجائش نہیں رہتی، جیسا کہ حق تعالیٰ سورۃ احزاب میں فرماتے ہیں:

”اور کسی ایماندار مرد اور کسی ایماندار عورت کو گنہگار نہیں ہے جبکہ اللہ اور اس کے رسول

کسی کام کا حکم دے، اور ان کو ان کے اس کام میں کوئی اختیار باقی ہے۔“ (آیت ۲۸)

اسی طرح مقصود مذکورہ نام کے یا اس کے نائب کے۔۔۔۔۔۔ جو کہ قاضی ہے۔۔۔۔۔۔ حکم کی

وجہ سے خود بخود منعقد ہو جاتے ہیں، اور کسی کو اس میں گفتگو کی مجال باقی نہیں رہتی، چنانچہ فقہائے قاضی کے ظاہر و باطن نافذ ہونے کا مسئلہ متون اور شروح میں صراحتاً موجود ہے۔

اور نبیوں کے ان احکام میں سے ایک اس کے امر کی وجہ سے حکم شرعی کا ثابت ہونا ہے، یعنی جس طرح کاموں میں سے کسی کام میں اور باتوں میں سے کسی بات میں ہزار فائدے اور نقصانات سمجھ میں آتے ہوں، اور عقلاً متنوع طرح اس میں خوبی یا خرابی ثابت ہوتی ہو، مگر جب تک کتاب الہی یا نبی مرسل کی حدیث اس کام کے لزوم یا ممانعت پر دلالت نہ کرے، اس قول یا فعل کا وجوب یا حرمت شرعاً ثابت نہیں ہو سکتی۔

اسی طرح اگر کسی کام میں یا بات میں ہزار طرح سیاسی فوائد نظر آتے ہوں، مگر جب تک حاکم کا یا اس کے نائب کا حکم اس کے ساتھ نہیں ملے گا اس کو شرعی واجبات میں سے شمار نہیں کر سکتے، اسی طرح اگر کسی دعوے کی صحت یا بطلان پر یا حد اور تعزیر کے ثبوت پر ہزار دلائل قائم ہوں، اور سینکڑوں گواہ اس پر گواہی دیں، مگر جب تک حاکم کا یا اس کے نائب کا حکم اس کے ساتھ نہیں ملے گا ہرگز وہ پایہ ثبوت کو نہیں پہنچے گا، پس جس طرح احکام شرعیہ کے ثبوت کا سبب نص نبوی ہے، اور حسن و قبح عقلی کی وجہ کا بیان محض مخاطبین کی تسلی خاطر کے لئے اور مخاطبین کو الزام دینے کے لئے ہوتا ہے، پس اسی طرح عقود و معاملات اور حدود و تعزیرات کے ثبوت کا سبب امام کا یا اس کے نائب کا حکم ہے، اور گواہوں کی گواہی کا اظہار، اور فوائد و نقصانات کا بیان محض حاکم کی تسلی خاطر کے لئے ہے، اور اس شخص پر حجت قائم کرنے کے لئے ہے جو اس کو ظلم و زیادتی کی طرف منسوب کرے۔ شاہ صاحب کی بات پوری ہوئی)

اب غور کرنا چاہئے کہ جناب مولانا کے ارشاد سے کس کے دعوے کی تائید نکلتی ہے یہاںے یا آپ کے؟ دیکھیے عبارت مذکورہ سے ایک امر تو یہ صاف ظاہر ہو گیا کہ فقہائے قاضی ظاہر و باطن نافذ ہوتی ہے، چنانکہ جملہ ”پس آں معاملہ بجز رد حکم خود بخود منعقد میگردد“ ہمارے دعوے کے لئے دلیل صریح ہے، لفظ انعقاد سے خوب ظاہر ہے کہ بوجہ حکم امام و نائب امام امر محکوم بہ منعقد ہو جاتا ہے، اگرچہ پہلے انعقاد کی نوبت آچکی ہو یا نہیں، باجملہ حکم حاکم عاقد و موحد ہوتا ہے، مظہر نہیں ہوتا، جیسا کہ آپ ارشاد کرتے ہیں۔

اور دوسری یہ بات معلوم ہو گئی کہ علت ثبوت احکام فقط حکم حاکم ہے، شہادت شہود کو اس میں دخل نہیں، غرض شہادت فقط اطمینان حاکم اور اس کے طاعینین کا الزام ہے، شہادت

کی حرمت و فساد باعثِ فسادِ قضا نہیں ہوتی، بالجملہ جو ادھر عرض کر چکا ہوں بعینہ وہی مطلب عبارتِ مذکورہ ہے، مگر آپ کی خوش فہمی و انصاف پرستی سے کچھ بعید نہیں کہ جناب مولانا ممدوح کے اقوال سے بھی دست بردار ہوں، اور ہماری ضد میں ان کے اقوال کو بھی ساقطِ الاعتبار نہیں آئیں۔

اب اس کے بعد ایک اور تقریر مستقل دربارہ ثبوتِ نفاذِ قضا ظاہراً و باطناً قابلِ تحسین اہل علم و فہم نقل کرتا ہوں جس سے علتِ نفوذِ قضا بھی معلوم ہو جائے، اور جناب مولانا محمد اسماعیل صاحب کے امام کو نبیِ حکمی فرمانے کی وجہ بھی ثابت ہو جائے، اور امام کا ناسبِ خدا ہونا، اور اس کے سوا اور مقدماتِ مفیدہ حقیق ہو جائیں، آپ اگرچہ بوجہ تعصب یا کم فہمی خدا واد کچھ فرمائیں، مگر منصفانِ ذی فہم ان شاء اللہ داد ہی دیں گے۔



FREEDOM
FOR GAA

دوسرا جواب

قصائے قاضی کے ظاہر و باطن نافذ ہونے پر اعتراض کا پہلا جواب تمام ہوا، یہ جواب وہ ہے جو اولہ کاملہ میں دیا گیا تھا، اور اس کی بنیاد اس مقدمہ پر تھی کہ ملکیت کی حقیقی علت، قبضہ تامہ ہے، قاضی کے فیصلہ کے بعد جب مدعی کا ذب متنازع فیہ چیز پر مکمل قبضہ کر لے گا تو وہ مالک ہو جائے گا، اور مالک ہو جانا ہی فیصلہ کا باطن نافذ ہونا ہے۔

اب اسی اعتراض کا دوسرا جواب دیا جا رہا ہے کہ حاکم اور قاضی نائب خدا ہیں، اس لئے خداوندی اختیارات کا پر تو ان پر بھی پڑے گا، اول اللہ تعالیٰ قادر مطلق ہیں، کائنات کا ہر ذرہ ان کی ملک ہے، وہ جس کو چاہیں کائنات کی کسی بھی چیز کا مالک بنا سکتے ہیں، لہذا اگر اللہ تعالیٰ نے کسی چیز کا کسی کو مالک نہیں بنایا، بلکہ وہ چیز سب کے لئے بنائی ہے جیسے زن غیر منکوحہ اور اموال باقیہ، تو قاضی اور حاکم بھی اس کا کسی کو بھی مالک بنا سکتے ہیں قصائے قاضی بشہادۃ الزور میں یہی صورت ہے، قاضی مدعی کا ذب کو اپنے فیصلہ سے متنازع فیہ چیز کا مالک بنا تا ہے، اس لئے جس طرح اللہ تعالیٰ کے مالک بنانے سے آدمی مالک بن جاتا ہے، قاضی کے مالک بنانے سے بھی مالک بن جائے گا، پس ثابت ہوا کہ قاضی کا فیصلہ صرف ظاہر نافذ نہیں ہوتا، بلکہ باطن بھی نافذ ہوتا ہے۔

حضرت قدس سرہ نے جواب ثانی کے آغاز میں جواب اول کا خلاصہ بیان کیا ہے، پھر جواب ثانی شروع فرمایا ہے، اور جواب ثانی کے آخر میں دونوں جوابوں کا خلاصہ اور باہمی فرق بیان کیا ہے۔

جواب ثانی دفعہ ثامن

جواب اول کا خلاصہ | مجتہد صاحب! سنئے آپ کے سوال کی بنا، فقط اتنی بات پر ہے کہ آپ قضائے قاضی کو مثل شہادت شہود از قسم خبری سمجھتے ہیں، اور چونکہ مجرّمہ تابع خبر دروغ نہیں ہوتا، تو آپ خبر دروغ سے حلت ثابت نہیں کر سکتے، یہ مقدمہ آپ جب تک ثابت نہ فرمائیں اس وقت تک آپ کس منہ سے اعتراض کرتے ہیں؟ آخر علماء میں شمار کئے جاتے ہو، علماء کو بے موقع بات منہ سے نکالنے میں وہ ندامت ہوتی ہے کہ حیا والوں کو علی الاعلان فعل شنیع کرنے سے اتنی نہیں ہوتی۔ مگر شاید عذر تو واضح اس وقت کام آئے، اور آپ یہ فرمائیں کہ ہم عالم ہی نہیں، مگر مہرچہ بادا باد، اتنی بات سے ہم کو کون روک سکتا ہے کہ آپ یا تو اس مقدمہ کو ثابت فرمائیں، اور پھر دش نہیں ہم سے بیش لے جائیں، ورنہ اتنا ہی کریں کہ آپ مثل اشتہار سوالات عشرانی الفکر یا خوبی فہم و فراست وغیرہ کا اشتہار فرمائیں۔

جواب اول کی تائید کے لئے ایک اشارہ | خیر! غیر منکوحہ کی نسبت ایک جواب تو ہو چکا، البتہ اس کی تائید کے لئے زیادہ تو نہیں فقط ایک اشارہ کئے جاتا ہوں، کہ قضائے قاضی از قسم خبر ہے، تو شہادت ہی نے کیا تصور کیا تھا جو قضائے قاضی کی شاخ لگائی جاتی ہے؟ جملہ فاسد کتبہ و اشہب کتبہ من رجلا کفر، فان لہ یکوننا رجلا کفری فرجلی و امرائنا میں دُوبی پر اکتفا ہے، قضائے قاضی کی پھر کیا ضرورت ہے؟ جیسی روایت احادیث میں بایں وجہ کہ وہ از قسم خبر ہے، قصار کی ضرورت نہیں، یہاں بھی کیا ضرورت تھی؟ لہذا احتیاط ایک مجرّم کے بدلے دو کر دینے تھے زیادہ ضرورت تھی تین چار گواہ ہوتے۔

علامہ بریں قاضی کو اصل حال کی خبر ہی نہیں ہوتی جو اس کو مجرّم قرار دیکھے، ادھر اختلاف

۱۲ مجرّمہ: وہ واقعہ جس کی خبر دی گئی ہے ۱۲ ۱۳ یہ مقدمہ یعنی قضائے قاضی کا از قسم خبر ہونا

۱۴ اپنے مردوں میں سے دُوبی کو گواہ بناو، اگر دُوبی مرد نہ ہوں تو ایک مرد اور دُوبی عورتیں (دوسرے فقرہ ۱۴)

۱۵ یعنی لغت میں شہادت کے معنی اور ہیں، اور قصار کے اور ہیں، اس لئے شہادت کے از قسم خبر

ہونے سے لازم نہیں آتا کہ قصار بھی اسی قسم سے ہو ۱۲

معنی شہادت و شاہد و لفظ قضا و قاضی بھی اس پر شاہد ہے، کہ یہ کچھ اور چیز ہے، وہ کچھ اور چیز ہے، اور ہم سے اگر پوچھو تو شہادت قطع نظر معنی قسم کے یعنی باعتبار اصل مطلب خبر ہے اور قضا و انشاء، اور بوجہ خبریت، شہادت از قسم علم ہے، اور قضا از قسم عمل، علم کو تطبیق کی ضرورت ہے۔ ورنہ وہ صحیح نہیں، غلط ہے، اور عمل کو اپنی صحت میں کسی چیز کے تطبیق کی ضرورت نہیں، قبل قصاص ہو یا قبل عداوت، مقتل یعنی ایذا سے مرگ میں تطبیق قتل اور وجہ شرعی کی ضرورت نہیں

جواب ثانی کا آغاز

حاکم بالذات اللہ تعالیٰ ہیں، دوسرا جواب اور سنئے! آیت **إِنَّ الْحُكْمَ لِلَّهِ** اس پر شاہد ہے کہ اصل حکم اور حاکم بالذات خداوند جلّ جلالہ ہے، اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم دیگر انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر خدا کے سامنے ایسے ہیں، جیسے حکام ماتحت حکام بالادست کے سامنے ہوتے ہیں، یعنی جیسے حکام ماتحت حکام بالادست کے مقرر کئے ہوئے ہوتے ہیں، اور منصب حکم بحکام ماتحت کے حق میں عطائے حکام بالادست ہوتا ہے، ایسے ہی منصب حکم انبیاء علیہم السلام و اولوالامر عطائے خداوند جلّ و علی ہے، اس صورت میں یہ قصہ ایسا ہوگا جیسا نور قمر و ذرات وغیرہ آفتاب سے مستفاد ہے، اصل میں تو نور آفتاب ہے، پر بوجہ تعلق معلوم قمر کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

حکام ماتحت کو اختیار رکھنا نہیں ہوتا، القصہ اصل میں تو حکم خداوند جلّ شأنہ ہے، پر بوجہ تعلق معلوم انبیاء و اولوالامر کی طرف منسوب ہو جاتا ہے، مگر ہاں جیسے حکام ماتحت کو اختیار رکھنا نہیں ہوا کرتا، بلکہ ان کا اختیار حد قانون سرکاری میں محدود ہو جاتا ہے، اور بعد حکم حاکم بالادست، حکام ماتحت کو اس حکم کے تغیر و تبدیل کا اختیار نہیں، ایسے ہی انبیاء کرام

۱۔ شہادت میں قسم کے معنی بھی ہیں، اس سے قطع نظر کہ دیکھیں تو شہادت از قسم خبر ہے ۱۲
۲۔ تطبیق، مطابقت، یکسانی یعنی صحیح علم وہ ہے جو معلوم کے مطابق ہو، اور عمل ایک مستقل چیز ہوتی ہے، اس کے لئے کسی سے تطبیق کی ضرورت نہیں ہے ۱۳
۳۔ یعنی جائز قتل ہو تو آدمی تکلیف اٹھائے اور مرے، اور ناجائز قتل ہو تو نہ مرے، ایسا نہیں ہوتا ۱۴
۴۔ حکم تو بس اللہ ہی کا ہے (یوسف آیت ۶)

علیہم السلام وغیرہم کو مثل خداوند عالم اختیار کی نہیں، صد قانون شریعت میں محدود رہے گا، اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوال الامر کو اختیار نسخ احکام خداوندی نہ ہوگا، یہی وجہ ہے جو یوں ارشاد ہے کہ لا یَسْخَرُ کَلَامَهُ اللّٰهُ، علیٰ ہذا القیاس اولوال الامر کو اختیار نسخ احکام انبیاء کرام علیہم السلام نہ ہوگا باقی رہے اولوال الامر وہ سب باعتبار مراتب حکومت ایک درجہ میں

اسلام میں مرافعہ نہیں واقع ہیں، اس لئے ایک کو دوسرے کے احکام کے نسخ کا اختیار

نہ ہوگا، بلکہ چونکہ حاکم ہر وقت میں ایک ہی مرتبہ میں رہتا ہے، اس لئے اس کو بھی اپنے حکم کے نسخ کا اختیار نہیں ہو سکتا، اس تقریر سے اسلام میں مرافعہ نہ ہونے کی وجہ بھی معلوم ہو گئی ہوگی

مگر اس صورت میں یہ ضرور ہے کہ منکوحہ غیر کی تملیک کا اختیار حاکم اسلام کو حاصل نہ ہو، اور غیر منکوحہ کی تملیک کا اختیار حاصل ہو، علیٰ ہذا القیاس قاضی کے حکم سے اموال باقیہ بھی غیر کی ملک سے نکل سکتے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ منکوحہ غیر تو بدلات والْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ اَلْاَعْمَالُ لَكُمْ اَمَّا نَحْنُ خُدَا کی طرف سے دوام کے لئے اس غیر کو مل چکیں، یوں وہ اپنی طرف سے چھوڑ دے اس کو اختیار ہے، اگر حاکم اسلام کے حکم سے منکوحہ غیر بھی مدعی کو مل جایا کرے، تو یوں کہو اولوال الامر کو اختیار نسخ احکام خداوندی حاصل ہے۔ اور غیر منکوحہ کی نسبت خدا اور رسول کی طرف سے کسی کی تملیک کا حکم صادر ہی نہیں ہوا، بلکہ مثل وحوش و بطور و نباتات خود روئیدہ غیر منکوحہ کی نسبت بھی فقط اعلان قابلیت ملک ہوا ہے، یعنی صَحَّ لَكُمْ مَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا فرما کر بتلادیا ہے کہ یہ نعمتیں تمہارے لئے پیدا کی گئی ہیں، اور اس کا حاصل وہی اختیار تصرف ہے جو ہم سنگت قابلیت ہے، ایسے ہی بہ نسبت زناں خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنْفُسِكُمْ اَمْ وَاَجَا فَمَا کر

۱۔ میرا کلام اللہ کے کلام کو منسوخ نہیں کر سکتا (مشکوٰۃ شریف حدیث ۱۹۵ فی آخر باب الاعصام ۱/۱۲)
 ۲۔ تمام نسخوں میں عبارت اس طرح تھی: ”علیٰ ہذا القیاس قاضی کے حکم سے اموال باقیہ تو غیر کی ملک سے بھی نکل نہ سکیں“ مگر وہ صحیح نہیں ہے ۱۲۔ حاصل آیت کا یہ ہے کہ جو عورتیں دوسروں کی منکوحہ ہیں وہ تم پر حرام ہیں مگر وہ عورتیں جو تمہاری ملک میں ہوں، یعنی جہاد میں گرفتار ہوں تو اگرچہ وہ کفار کی منکوحہ بھی ہوں، مگر جہاد میں گرفتاری کے باعث جب تمہاری ملک میں آگئیں تو بطور باندی وہ حلال ہیں، واللہ اعلم ۱۳۔ وحوش جنگلی جانور بطور پرندے، نباتات: گھاس درخت وغیرہ، خود روئیدہ: خود اگے ہوئے ۱۴۔ ہم سنگت: برابر ۱۵۔

یہ بتلا دیا ہے کہ یہ اہل مثل احوال مشارا ایشیا قابل الملک ہیں، اللہ تعالیٰ تحریر کی نسبت ملو نہیں ہوا پھر اگر ملک اسلام کے حکم سے وہ کسی کی ملک میں آجائے تو خاک کے کون سے حکم کا نسخہ لازم آئے گا؟ بلکہ قابیلیت ملک جس کو اول عدم الملک لازم ہے معاہدہ میں تسلیم نہیں، جو یوں کہنے کا حق ہے حکم سے تسلیم نہیں ہو سکتی، اور نسخہ حکم خداوندی لازم آئے گا، قابیلیت مذکورہ اور عدم الملک مشارا خود بخود مادی تسلیم ہے، اگر یہ نہ ہوتی جیسے احرار میں نہیں ہوتی تو تسلیم بھی نہ ہو سکتی۔ باقی رہے اور سوال دوم جیسے در صورت عدم الملک بوجہ قابیلیت مذکورہ حکم ماکہ سے ملنے کی

لے مشارا ہوا، جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے یعنی دعویٰ و غیرہ۔

تہ اس سیرے کی مبادی کا مطلب یہ ہے کہ جس چیز میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ کسی ملک میں نہیں ہوتی، اس لئے قابیلیت ملک اور تسلیم ملک ہونا کوئی منافات اور تضاد نہیں ہے، نہ قاضی اپنے فیصلہ سے کسی چیز کا کسی کو ملے بنا سکتا ہے، قاضی پر یہ اعتراض نہیں ہو سکتا ہے کہ اس نے حکم خداوندی کا نسخہ کر دیا، کیونکہ اللہ نے اس کا کسی کو ملک نہیں بنا دیا ہے، بلکہ قابیلیت کے روئے میں رکھا ہے، جو تسلیم کی مبادی ہیں، یعنی اسی شے کی چیزوں کا قاضی کسی کو ملک بنا سکتا ہے، اور مجھے آزاد لوگوں میں ملک قبول کرنے کی صلاحیت نہیں ہے، اس لئے قاضی احرار کا کسی کو ملک نہیں بنا سکتا۔

تہ اس سیرے کا مطلب یہ ہے کہ دیگر اسوال آؤدہ حال سے خالی نہیں، یا خود کسی کے ملک میں جس جیسے بناؤ اصل چیز یہ، یا خود کسی کی ملک میں جس پر کسی شخص نے جھوٹا دعویٰ کیا ہے۔۔۔۔۔۔ پہلی صورت

میں چونکہ اس سوال میں ملکیت قبول کرنے کی صلاحیت ہے اس لئے جب قاضی اس سوال کا کسی کے فیصلہ کرے گا، اور وہ اس پر قبضہ نام کرے گا تو وہ اس کا ملک ہو جائے گا۔۔۔۔۔۔ اور دوسری قسم کے

اسوال کا بھی یہی حکم ہے کیونکہ وہ اگرچہ غریب کی ملک ہیں، مگر ملک لازم نہیں ہیں کسی طرح بھی، اس کی کسے نکل نہ سکیں، صحیح، ریب و غیرہ سے وہ اسوال ایک کی ملک سے نکل کر دوسرے کی ملک میں جاتے ہیں، پس

جب ملک خود اپنی ملک سے ان کو نکال کر دوسرے کی ملک میں داخل کر سکتا ہے، تو حاکم اور قاضی کو یہ اختیار بدرجہ اولیٰ ہو گا، کیونکہ اسوال کے اصل ملک تو اللہ تعالیٰ ہیں، انسان اللہ تعالیٰ کے مظلوم فرشتے سے نہ

خدا ان کو ملک ہوتا ہے، اور جھٹلانے میں اصل اللہ تعالیٰ ہیں، اور حاکم قاضی نمایاں خداوندی ہیں اس لئے جس طرح اللہ تعالیٰ ملک بنا سکتے ہیں، ان کے نائبین کریمہ حضرات بھی ملک بنا سکتے ہیں پس جہاں جہاں

جھوٹے دعوے دار کسی چیز کا فیصلہ کر رہے ہیں، ملک بنا رہے تو وہ ضرور اس کا مالک ہو جائے گا۔

ملک میں آسکتے ہیں، ایسے ہی مملوک غیر ہونے کی صورت میں بھی وہ ملک غیر سے خارج ہو کر ملک مدعی میں بوسیۂ حکم حاکم اسلام آسکتے ہیں، کیونکہ ان کے دوام کا پروانہ صادر نہیں ہوا، تو تبدیل ملک سے نسخ حکم حاکم بالادست لازم آئے، بلکہ امکان انتقال ملک جس پر امکان بیع و شرا و ہبہ وغیرہ ولایت کرتے ہیں، اس پر شاہد ہے کہ جیسے خود مالک کو اختیار نقل ملک بطور بیع وغیرہ حاصل ہے حاکم اسلام کو بھی یہ اختیار حاصل ہے، اس لئے کہ مالک اموال اگر بعد از خدۃ قبضہ میں نائب خداوند قادر علی الاطلاق ہے، تو حاکم اسلام اعطائے نائب خداوند مالک الملک ہے، اس لئے اگر وہ ملک میں نائب خداوند مالک الملک ہے، تو حاکم اسلام تملیک میں نائب خداوند مالک الملک ہے، اس لئے وہ اگر نقل ملک میں مختار ہے تو یہ پہلے ہوگا۔

جان کر غلط فیصلہ کرنے کی صورت میں باطناً فیصلہ نافذ نہ ہوگا

اس لئے یہ تاثیر حکم حاکم اسی صورت کے ساتھ مخصوص رہے گی جس میں باوجود وجد و مجہد بوجہ بشریت حاکم کو غلطی واقع ہو۔

لیکن جیسے اس فرق سے کہ بادشاہ مختار کل انبیاء اور حکام کا حکم عطا کرے خداوندی ہے اور حکام ماتحت کے اختیارات محدود ہیں، حکام ماتحت کے اختیارات کا عطا کرے بادشاہ ہی ہونا باطل نہیں ہوتا، ایسے ہی اس فرق سے کہ خداوند مالک الملک مختار علی الاطلاق ہے، اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامر کے اختیارات

سہ جس طرح سورج سے دھوپ حاصل کرنے کے لئے زمین کا سورج کے مقابل ہونا ضروری ہے، نیابت معاونی کے لئے بھی اللہ کے احکام کی تابع داری ضروری ہے، پس جو حاکم جان بوجہ کر غلط فیصلہ کرتا ہے وہ نائب خدا نہیں ہے۔ سہ یہ بحث تین عنوانوں کے بعد آ رہی ہے ۱۲ سہ یعنی انبیاء کرام علیہم السلام کو اور حکام دنیوی کو جو حکم کا اختیار حاصل ہے وہ اللہ تعالیٰ کا بخشا ہوا ہے، حاکم علی الاطلاق (کامل) اللہ تعالیٰ ہیں، اور یہ حضرات ماتحت حکام ہیں اس بات پر اگر کوئی اعتراض کرے کہ ان حضرات کا اختیار تو محدود ہے، اگر اللہ تعالیٰ کا دیا ہوا ہوتا تو ان کے اختیار کی طرح غیر محدود ہوتا۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا ضروری نہیں ہے، دیکھئے بادشاہ مختار کل ہوتا ہے اور ماتحت حکام کے اختیارات محدود ہوتے ہیں، مگر وہ اختیارات، بادشاہ کے دیئے ہوئے ہوتے ہیں ۱۲

محدود ہیں، یہ بات باطل نہیں ہو سکتی کہ: ”ان کا حکم عطائے خداوندی ہے“
اوصاف کا فیضانِ معطی کو تہی دست نہیں کرتا | مگر اعطاء اوصاف کے وقت اوصاف
 مثل عطائے عرض و نقود، مُعطی سے
 علیحدہ نہیں ہو جاتے، ورنہ وقتِ عطائے حکم، حاکم بالادست بے اختیار، اور آفتابِ منور و زرات
 تے نور، اور کشتیِ مُعطی حرکتِ جاسین ساکن ہو جایا کرتے، اور نہ یہ کہہ سکتے ہیں کہ حکم و اختیارات
 حاکم ماتحت، اور نورِ قمر اور زرات وغیرہ، اور حرکتِ جاسین کشتی، غیر حکم و اختیارِ حاکم بالادست،

لے یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے انبیاء کرام اور دنیوی حُکام کو اختیار دے دیا، تو اللہ تعالیٰ
 کے پاس اختیار کہاں رہا؟ کسی کے پاس اگر کوئی سامان یا رقم ہوتی ہے، اور وہ دوسرے کو دے دیتا ہے تو وہ خالی
 ہاتھ ہو جاتا ہے! — تو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ بات اختیار (چیزوں) میں تو ہوتی ہے، اوصاف میں
 ایسا نہیں ہوتا، تین مثالوں میں غور کیجئے (۱) حاکم بالا اپنے ماتحت حُکام کو حکم کا اختیار دیتا ہے، تو کیا اس سے حاکم
 بالا کا اختیار ختم ہو جاتا ہے؟ (۲) چاند، زمین اور زرات پر سورج، نور کا فیضان کرتا ہے، تو کیا سورج کی روشنی
 ختم ہو جاتی ہے؟ (۳) سواروں کو کشتی حرکت دیتی ہے، تو کیا کشتی کی حرکت ختم ہو جاتی ہے؟ سب کا جواب یہ
 ہے کہ ایسا نہیں ہوتا، کیونکہ یہ چیزیں ”دینے کا معاملہ نہیں ہے، بلکہ ”اوصاف“ کے فیضان کا حصہ ہے،
 — اسی طرح سمجھنا چاہیے کہ ”حکم“ بھی ایک وصف ہے، انبیاء کرام اور دنیوی حُکام کو اس کا اختیار دینے سے
 اللہ تعالیٰ کا اختیار ختم نہیں ہوتا، بلکہ وہی علی الاطلاق حاکم رہتے ہیں، اور مجازی حکام کا حصہ انہی کی طرف ٹوٹتا ہے۔
 اور اگر کوئی یہ کہے کہ حاکم بالا کا اختیار، اور ماتحت حُکام کا اختیار الگ الگ ہے، اور آفتاب کی روشنی
 اور چاند، زمین اور زرات کی روشنی علیحدہ علیحدہ ہے، اسی طرح کشتی کی حرکت اور ہے، اور سواروں
 کی حرکت اور ہے، تو یہ بات غلط ہے، دونوں کے اختیار، دونوں کی روشنیاں، اور دونوں کی حرکتیں ایک
 ہیں، ورنہ بادشاہ کی طرف سے ماتحت حُکام کے تقرر کی کیا حاجت تھی؟ اور چاند، زمین اور زرات کا روشنی
 حاصل کرنے کے لئے سورج کے مقابل ہونا کیوں ضروری ہوتا؟ اور سواروں کے متحرک ہونے کے لئے کشتی کا
 متحرک ہونا کیوں ضروری ہوتا؟ الغرض یہ بات غلط ہے، دونوں میں اتحاد ہے، اسی طرح انبیاء کرام اور
 حُکام دنیوی کو جو حکم کا اختیار حاصل ہے وہاں اللہ تعالیٰ کا اختیار ایک ہے، اول مجازی عطائے خداوندی ہے،
 اور ثانی علی الاطلاق اور کامل ہے ۱۲

لے عرض: سامان، نقود، رقم، مُعطی، دینے والا، منور، روشن کرنے والا، جاسین: سوار ۱۳

اور غیر نور آفتاب، اور غیر حرکت کشتی ہے، ورنہ حکام ماتحت اور قمر اور ذرات اور جاسین کو اختیار و حکم و توفیر و حرکت میں بادشاہ کی طرف سے تقریر، اور تقابل آفتاب، اور حرکت کشتی کی ضرورت نہ ہوتی، اس لئے یہ کہنا پڑے گا کہ حکم حاکم ماتحت، اور توفیر، اور حرکت جاسین، وہ واقع میں حکم حاکم بالادست اور نور آفتاب اور حرکت کشتی ہے، سو یہی قصہ بعینہ خدا تعالیٰ اور انبیاء کرام علیہم السلام اور اولوالامرین ہوگا، اور کیوں نہ ہو؟ وَاللّٰهُ نَزَّجُمُ الْاَمُورُ۔

ایک اعتراض کا جواب القصہ حکم بمعنی مابہ الفعل جو مبداء فاعلیت یعنی حاکمیت ہے، اور حکم کرنے کے لئے ایسا ہے جیسا دینے کے لئے سخاوت، اور معرکہ آرائی

لہ اور تمام معاملات اللہ ہی کی طرف لوٹتے ہیں ۱۲ اسے اعتراض یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے حکم کا اور انبیاء کرام اور حکام دینی کے حکم کا ایک ہونا حدیث شریف کے خلاف ہے، سلم شریف میں حضرت بکر بن عبد ربیع کی طویل روایت کا آخری حصہ یہ ہے کہ:

وَاِنْ حَاصِرَتْ اَهْلَ حَضْرٍ، فَادُّوْكَ اَنْ تَنْزِلَهُمْ عَلٰی حُكْمِ اللّٰهِ، فَلَا تَنْزِلَهُمْ عَلٰی حُكْمِ اللّٰهِ، وَلٰكِنْ اَنْزِلَهُمْ عَلٰی حُكْمِكَ فَلَا تَكْ لَا تَدْرِي اَتَصِيبُ حُكْمَ اللّٰهِ فِيْهِمْ اَمْ لَا؟ (مشکوٰۃ شریف،

حدیث ۳۹۲۹ کتاب الجہاد، باب الكتاب الى الكفار، فصل اول)

اس حدیث سے یہ بات صاف معلوم ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کا حکم اور امیر لشکر کا حکم مختلف ہو سکتا ہے، پس دونوں میں اتحاد کا دعویٰ کیونکر درست ہو سکتا ہے؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ ”حکم“ مصدر ہے جس کے دیگر مصادر کی طرح دو معنی ہیں، ایک مابہ حکم بمعنی پاور اور دوسرے محکوم یعنی فیصلہ، اور اتحاد کا ادب جو دعویٰ کیا گیا ہے وہ پہلے معنی کے اعتبار سے ہے، یعنی وہ پاور جس کی بنیاد پر حکم کیا جاتا ہے وہ متحد ہے، اور اللہ تعالیٰ کی ذات کے ساتھ حقیقت قائم یعنی مل پاور تو ان کا ہے۔ اور ان کی دُعا سے انبیاء کرام اور دیگر حکام پر اس کا فیضان ہوا ہے، اس لئے حضرات بالعرض اور مجازاً پاور قائل ہوتے ہیں، اور مذکورہ بالا حدیث شریف میں حکم بمعنی محکوم ہے، اور دونوں کے فیصلہ میں اتحاد ضروری نہیں ہے، کیونکہ مجتہد صحیح بات بھی پاتا ہے اور یکجہاں بھی جاتا ہے، اس لئے اگر اس نے صحیح بات پالی تو اللہ کا فیصلہ اور امیر لشکر کا فیصلہ متحد ہو جائے گا، ورنہ مختلف ہوں گے ۱۳ مابہ الفعل: وہ طاقت جس کی وجہ سے کام کیا جاتا ہے ۱۴

کے لئے شجاعت، دیکھنے کے لئے قوتِ باصرہ، سننے کے لئے قوتِ سامعہ، وہ قاضی و حاکم اسلام میں خدا کی طرف سے مستعار ہے، غرض دونوں جا ایک مبداءِ حاکمیت ہے، خدا کی ذات کے ساتھ تو قائم ہے اور اس لئے خدا تعالیٰ کو حاکمِ اصلی اور حاکمِ حقیقی اور حاکم بالذات اور حاکم اول سمجھنا ضرور ہے، اور پھر وہی مبداءِ یارِ کرام علیہم السلام اور اولوالامر کے اوپر عارض ہے، اور اس لئے ان کو حاکم عائلی اور حاکم بالعرض اور حاکم مجازی اور حاکم ثانوی سمجھنا لازم ہے، اور یہ اشتراک ایسا ہے جیسا کشتی اور جالسین میں دربارہٴ حرکت اشتراک ہے۔

ہاں حکمِ معنیِ محکوم میں یہ وحدت ضرور نہیں جو حکمِ معنیِ مابہ الحکم میں ضرور ہے، وہ بھی اگر مستعار اور عطا ہوا کرتا تو یہ وحدت ضرور ہوتی، یہ اس لئے عرض کرتا ہوں کہ حکم بھی مثل دیگر معاصدِ دونوں معنوں میں آتا ہے، سو اس حدیث میں جس میں انزالِ علی حکم اللہ سے معاونت کی گئی ہے، حکم سے محکوم مراد ہے، چنانچہ اہل فہم پر ظاہر ہے۔

دانشہ خلافِ شرع کیا ہوا فیصلہ باطناً نافذ کیوں نہیں ہوتا؟ توضیح کے لئے مثال عرض کرتا ہوں، سنئے! **قولا کا آٹھ**

لہ محکوم: وہ بات جس کا حکم کیا گیا ہے یعنی فیصلہ ۱۱۔ ہر مصدر کے دو معنی ہوتے ہیں، ایک معروف، دوسرے مجہول جیسے ضرب (مار) کے دو معنی ہیں، ایک مارنے کی صلاحیت یعنی بابۃ الضرب جو ضرب (مارنے والے) کا مبداء ہے، یعنی اس کے ذریعہ مارنا جو دہش آتا ہے، اور دوسرے معنی چوٹ (مار) جو مضروب (پٹے ہوئے) پر واقع ہوتی ہے ۱۲۔ لہ اس عنوان کے تحت جو مضمون ہے اس کی تفصیل یہ ہے کہ مصدرِ مجہول کے معنی میں اگر کسی جگہ موصوف بالذات اور موصوف بالعرض میں اتحاد ہو تو ضروری نہیں ہے کہ مصدرِ مجہول کے معنی میں بھی اتحاد ہو، اس مثال میں غور کیجئے، نور بمعنی روشنی سورج اور چاند متحد ہیں، مگر نور بمعنی مُنَوَّر میں اتحاد نہیں ہے، چارے کے موسم میں چونکہ سورج کی بلندی کم ہوتی ہے اس لئے جو دو اشراق سے مغرب کی طرف ہوگی، اس کی شمالی جانب کافی حصہ تک نہ چھو پھیں پڑے گی، مگر اسی موسم میں چاند کی بلندی زیادہ ہوتی ہے اس لئے دیوار کے اس حصہ میں چاند کی چاندنی پڑتی ہے، وہ فرق یہی ہے کہ نور اور کی اس جانب کا سورج سے تقابل نہیں رہتا، اور چاند سے تقابل ہوتا ہے، اسی طرح چاند چاہئے کہ حکامِ دیوی کا حکم معنی بہ افضل یعنی پاور اور خدا کا حکم ایک ہیں، مگر حکمِ معنی محکوم یعنی فیصلہ میں اتحاد ضروری نہیں، تقابل استفادہ ہوگا تو اتحاد ہوگا، ورنہ نہیں۔ اب ایک مثال میں غور کیجئے! اگر سورج اور چاند کے درمیان زمین حاصل ہو جائے تو چاند کو سورج سے نور حاصل ہوگا، اسی طرح اگر آئینہ بالکل سورج کے مقابل نہ ہو، یا آئینہ اور سورج کے درمیان کوئی اور جسم حاصل ہو، تو آئینہ کو سورج سے نور حاصل نہ ہوگا، پس جو حکامِ جان و ہجر کو غلط فیصلہ کرتے ہیں ان کو چونکہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے تقابلِ جہل نہیں رہتا، ان کے نفس کی شرارت حاصل ہو جاتی ہے، یا وہ نفس کا آئینہ حکمِ خداوندی سے خوف کر لیتے ہیں، اس لئے وہ اللہ تعالیٰ کے حکم سے استفادہ نہیں کر سکتے، اور ان کا فیصلہ، فیصلہٴ خداوندی شمار نہیں کیا جاسکتا، اس لئے وہ صرف ظاہرِ نافذ ہوتا ہے، باطناً نافذ نہیں ہوتا۔

سے نور ————— یعنی ثابہ الشہد ————— میں مستفید ہوتا تو سلم ہر بار بات تو کوئی دوانہ
 بھی نہیں کر سکتا اگر جو آفتاب کے بے واسطہ ٹکڑے ہو گئے وہ قرے ہی نہ ہو گئے اور جو آفتاب کے
 بے واسطہ ٹکڑے ہو تو وہ قرے ہی ضروری ٹکڑے ہو کر گئے، اور قطب الشمس و قرص اکثر اختلاف ہوتا ہے
 باروں میں ان دہاروں کی شمالی جانب میں کا طول شرقاً غرباً ہو، اور رنگ بوم کی قطار آفتاب
 زمین میں دھوپ نہیں ہوتی، اور بوم اور قطب قرود و مواضع قرے ٹکڑے ہوتے ہیں، بالعرض انکابل
 منقول فیما بین موصوف بالذات و موصوف بالعرض ضرور نہیں، انکا دخل ضرور ہے، یہاں جیسے بوم
 جیلوت ارض و انحراف آئینہ یا میلوت اجسام آفتاب کے قمر آئینہ کو قطب کی ہی سرسریں آتا جو احرے
 عطا ہو اور قمر آئینہ موصوف یا ٹکڑے کھلائے، ایسے ہی حاکم ماتحت اگر یہ دو دانست مخالف قانون
 سرکاری کرے، یا بالاولیٰ مزیدہ و دانست مخالف قانون شریعت کرے، یا باوجود علم حقیقۃ الحال
 خلاف واقع حکم دے، تو پھر لوں کہہ اس نے حاکم بالادست اور خداوند مالک علی الاطلاق سے
 منہ ہی موڑ لیا، یعنی وہ قطعی ہی نہ رہا جو احرے سے افاقہ حکم ہوتا، اور احرے سے قبول حکم کی نوبت
 آئی، اور اس کا حکم پواسطہ حکم بالائی کہلاتا۔

اجتہادوی خطا کی صورت میں قضائے
 قاضی کے باطن نافذ ہونے کی وجہ

باجملہ جو حاکم اسلام اپنی طرف سے متبع حکم
 خداوندی میں کوشش کرے، اور دایں چہ
 بوم غلطی ————— جو متنبہ خواہیں آدم زاد
 ہے جس سے احتراز کلی مستع ہے ————— مخالف قانون خداوندی اور خلاف واقع اس سے حکم
 سرزد ہو جائے، تو اس صورت میں بوم بقاء تقاضی معلوم ————— میں پر اس کا اختیار و کوشش
 اتباع شہ ہے ————— حکم تو حکم خداوندی رہے گا، البتہ محکوم بدل جائے گا، سو محکوم کا
 اختلاف و تبدل، باعث اختلاف و تبدل حکم ہو ہی نہیں سکتا جو اس وقت مثل حاکم عند مخالفین
 عدا اس کو ہی مجازۃ قضاء سے معزول سمجھے، اور اس حکم کو منصب قضاء سے بطورہ خیال کیجئے،

لے دایہ ٹکڑے یعنی روشنی میں سے اشتیاء ٹکڑے ہوئی ہیں " سے واسطہ یعنی بالواسطہ "

سے محکوم یعنی فیصلہ بدل جائے گا، اللہ کا فیصلہ اور جو گا اور قاضی کا فیصلہ اور "

سے اس وقت یعنی نکاح سے خلاف واقع حکم سرزد ہونے کے وقت "

سے یعنی جان بوم کر حکم اور فیصلہ خداوندی کی مخالفت کرنے والے کی طرح "

اور اس وجہ سے بدلاؤ نہ ہو سکتا ہے۔ اس کے حکم کی تردید کی جائے، بلکہ جب اس کا حکم
یعنی مذکور حکم خدائی ظہور اس کی تعمیل واجب ہے اور اس کی تعمیل واجب ہے، یہی وجہ ہے
کہ کتب قدسیں محفوظ قرار کا اہتمام بہت کم ہے، اور اکثر یہ فرماتے ہیں کہ "مقدس" جس
کسی کو خدا تعالیٰ کا لحاظ و پاس ہوگا، اور اس کے حکم کی عظمت اس کے دل میں مرکز ہوگی، تو وہ
قضاے قاضی کو بعد وضوح حقیقۃً احوال ایسا ہی سمجھے گا جیسا میں نے عرض کیا۔

حکم خداوندی کے لئے ظاہر اور باطنی قضاے قاضی ————— بمعنی باب التفسیر۔
باطنی نافذ ہونا کیوں لازم ہے؟ ————— قضاے قاضی اہمات اور حکم اہمات میں ہے

نظروں سے باطن تک لازم ہے، بے واسطہ ہو یا بواسطہ، اول ایمان کو جو خدا اس کی وجہ کی
ضرورت نہیں، نیز باندہ تفسیر تعصب اپنا کے روزگار تصریح آئی ہے، اس لئے یہ عرض ہے کہ
جیسے "اور" بے واسطہ ہو یا بواسطہ اس کا کام شہر ہے، جس پر واقع ہو اس کو روشن کر دیتا
ہے، اعلیٰ تہا القیاس "حرکت" بے واسطہ ہو یا بواسطہ ————— یعنی حرکت کشتی ہو شغل، یا
حرکت جالس ————— اس کا کام تبدیل اور اشاعت ہے، ایسے ہی حکم خداوندی بے واسطہ ہو
یا بواسطہ اس کا کام بھی نظروں سے باطن تک لازم ہے، اور حرکت مذکورین کے بواسطہ ہی خوش ہونے کی عفت
اگر ہے کہ قاطیت و قابلیت دونوں موجود ہیں، تو حکم خداوندی بواسطہ نافذ ہونے کی عفت بھی
ہی، قاطیت و قابلیت تھی، سو یہ دونوں موجود، قاطیت تو اس سے زیادہ کیا ہوگی کہ خداوندی عالم

۱۔ یعنی اس حدیث کی وجہ سے کہ مظلوم کی مدد کرنا ضروری ہے، کہیں ایسا نہ ہو کہ کوئی مظلوم کی
حایت میں اس قاضی کے در پہ تعظیم ہو جائے جس نے اجتہادی خطا سے خطا فیصلہ کیا ہے۔

۲۔ یعنی عہدہ قضا کا وقار اپنی رکعت ————— چنانچہ جیسے نہایت کو انتخاب سے بالاتر سمجھا گیا ہے۔

۳۔ باب التفسیر: یعنی وہ اختیار اور پاور جس کی وجہ سے قاضی فیصلہ کرتا ہے۔

۴۔ بے واسطہ جیسے سورج کی روشنی، اور بواسطہ جیسے چاند اور آئینہ کی روشنی۔

۵۔ انوشاع: وضع کی چیز ہے، ایک جسم کے اجزاء کو دوسرے جسم کے اجزاء کے ساتھ جو تضاد
مائل ہو جائے، اس کو وضع کہتے ہیں، مثلاً بنیر گلاس دکھا جائے تو گلاس کے اجزاء کو بنیر کے اجزاء سے ایک
خاص تضاد ہوگا، یہی وضع ہے، پھر جب گلاس کو سکا کر بنیر کے دوسرے حصے پر لپٹا کر وضع بدل چلائی۔

نہ ہو۔ اور اموال باقیہ قابل ملک ہر کس و ناکس ہیں، ادھر قاضی ناسپ خداوندی بعد خداوند کریم مالک الملک جو چیز جس کو چاہے دے جس سے چاہے چھین لے، اور جو مالک اصلی ہوگا بے شک اس کو اختیار تمکین بھی ہوگا، بشرطیکہ جس کو مالک بنائے وہ قابل مالکیت ہو، اور جس چیز کا مالک بنائے وہ قابل ملک اور لائق ملکیت ہو، اور غیر منکوحہ اور اموال باقیہ میں بشہادت معلومہ دونوں موجود، اس لئے نفوذ قضا قاضی بھی ظاہر سے باطن تک ضروری ہے، البتہ وبال دروغ، مدعی اور گواہوں کے سر پر رہے گا، سو اس کا منکر ہی کون ہے؟ بلکہ بالتصریح، کتب خفیہ میں مرقوم ہے۔ اور محمل حدیث قطعۃ من النار بھی ان کے نزدیک یہی وبال ہے۔ اور کیوں نہ ہو حدیث مذکور در بارہ عدم نفوذ قضائے نہیں، قطعۃ من النار کا محمل

چنانچہ بعد تنبیہ ہذا آپ بھی سمجھیں گے گو پہلے سے آپ دھوکے میں ہوں، ادھر دلائل نفوذ قضا محکم و مستحکم، پھر کیوں کر عدم نفوذ پر حمل کر لیجئے؟ ہاں جیسے فقر کو عدم الملک لازم ہے، ایسے ہی اگر عذاب قطعۃ من النار کو عدم نفوذ قضا

۱۔ اس عبارت کو اچھی طرح سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ نفوس (قرآن وحدیث) کے معانی سمجھنے کیلئے احاطہ نزدیک یقینی ذرائع صرف چار ہیں: عبارتۃ النص، اشارۃ النص، دلالتۃ النص، اور اقتضائۃ النص۔ (۱) ہر کلام سے کسی نہ کسی مضمون کی ادائیگی مقصود ہوتی ہے، مثلاً الْحَمْدُ لِلّٰهِ الْعَلِيِّ الْكَامِلِ کا مقصود حمد باری تعالیٰ ہے، یہ مقصدی مضمون عبارتۃ النص کہلاتا ہے۔ (۲) اور اگر کلام کسی بات کو بیان کرنے کے لئے بولا تو نہیں گیا، مگر الفاظ اپنے لغوی معنی یا عرفی معنی یا لازمی معنی کے طور پر اس بات پر دلالت کرتے ہیں، مثلاً سورہ حشر آیت ۱۷ میں اللہ پاک کا ارشاد ہے لِنَقُصَّ اِیَّاهُ الْمُهَاجِرِیْنَ ۱۷: اس آیت میں مال فی کے مصارف کا بیان ہے، مگر فقیر کے لئے چونکہ عدم ملک لازم ہے کیونکہ لغت میں فقیر اسی کو کہتے ہیں جس کے پاس کچھ نہ ہو، یا برائے نام ہو، اس لئے اس آیت کے اشارہ سے یہ مسئلہ ثابت ہوتا ہے کہ کف کے کفار کے استیلاء (قبضہ) سے مہاجرین کا مال ان کی ملکیت سے نکل گیا، اسی لئے وہ فقرا کہلاتے۔ (۳) اور اگر کوئی بات نص کا بعینہ ترجمہ لغوی تو نہ ہو، مگر مرکزی مضمون سے زیادہ یا کم ہونے کی وجہ سے وہ بات ترجمہ لغوی سے بدرجہ اولیٰ ثابت ہوتی ہو، تو اس کو دلالتۃ النص کہتے ہیں، مثلاً لَا تَقْعُ لَکُمَا اٰیٰتِ (والدین کو اُن سے کہو) اس آیت سے سب و شتم اور ضرب کا بدرجہ اولیٰ حرام ہونا ثابت ہوتا ہے، کیونکہ وہ تکلیف دینے میں اُن سے زیادہ ہیں، یا مثلاً وَکَلٰی الْعَوَّلُوْا لَہٗ رِزْقُہُمْ وَکَسُوْا لَہُمْ بِالْعَمْرِ وَفِی (باقی ص ۲۷)

لازم ہوتا، تو جیسے لفظ لِفَقْرَاء کو دربارہ خروج اموال از ملک اشارۃ النص کہتے ہیں، قطعۃ من النادر کو دربارہ عدم نفوذ قضاء اشارۃ النص کہتے ہیں، اور جیسے ضرب، ایذا میں آف سے زیادہ ہے، اور اس لئے لَأَنْفَعُ لَكُمْ إِيَّائِي کو دربارہ حرمت ضرب اَبُو یُنْ دلالت النص کہتے ہیں، یا اپنا مال عزیز ہونے میں اپنے بدن سے کم تر ہے، اور اس لئے لفظ مولود کو دربارہ استحقاق والدنی سال الاولاد دلالت النص کہنا لازم ہے، ایسے ہی لفظ قطعۃ من النادر کو دربارہ عذاب وغیرہ مضامین، عدم نفوذ قضاء سے زیادہ کم ہوتا، تو لفظ قطعۃ من النادر کو دربارہ عدم نفوذ قضاء دلالت النص کہہ سکتے ہیں، اور جیسے اعتاق، مالکیت پر موقوف ہے، اور اس وجہ سے اَعْتَقْتُ عَنِّي عَبْدَكَ الْفُلَّانِي بِالْكَفِّ دُدْھِ کو دربارہ بیع اقتصار النص کہتے ہیں، یا بایں وجہ کہ بے نیازی جو مفہوم صدرت سے ہے، وجود اور کمالات وجود میں موصوف بالذات ہونے پر موقوف ہے اَللّٰهُ الْعَمَدُ کو خدا کے

(بقیہ ص ۴۶۸ کا) (بچے کے باپ پر دودھ پلانے والی ماں کو، مطلقہ ہونے کی صورت میں، قاعدہ کے مطابق خروج اور بائس دینا ضروری ہے) اس آیت میں باپ کو مولود کہا گیا ہے یعنی وہ شخص جس کے لئے اولاد جنی گئی ہے، اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ جب بیچ باپ کے لئے ہے تو بیچ کا مال جو پیارا ہونے میں بچہ سے کم ہے، ضرور باپ کا ہوگا۔ (۴) اور اگر کوئی ایسی بات کہی گئی ہو جس کا معنی ہونا، یا اس پر عمل کرنا عقلاً یا شرعاً کسی امر زائد کے مان لینے پر موقوف ہو تو اس امر زائد کو اقتصار النص کہتے ہیں، مثلاً کوئی شخص دوسرے سے کہے کہ: ”آپ میری طرف سے اپنا فلاں غلام ایک ہزار روپے کے بدل آزاد کر دیں“ چنانچہ وکیل نے آزاد کر دیا، تو یہ آزادی موکل کی طرف سے ہوگی، اور اس پر ہزار روپے لازم ہوں گے، کیونکہ اس توکیل کو معنی بنانے کے لئے بیع مقدار مان لینا ضروری ہے۔ یا ایسے اَللّٰهُ الْعَمَدُ (اللہ تعالیٰ بے نیاز ہیں) اس آیت سے اقتصار النص کے طور پر یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اللہ تعالیٰ واجب بالذات، سمیع، بصیر، حی، مُرَبُّ وغیرہ صفات کا مایہ کے ساتھ متصف ہیں، کیونکہ ان اوصاف کے تسلیم کر لینے ہی پر بے نیازی کا ثبوت موقوف ہے۔ مذکورہ بالا تفصیل کی روشنی میں جانتا چاہئے کہ قطعۃ من النادر سے اصول اربعہ مذکورہ میں سے کسی اصل کے ذریعہ یہ بات ثابت نہیں ہوتی کہ قاضی کا فیصلہ باطناً نافذ نہ ہوگا، کیونکہ یہ بات حدیث شریفہ کا نہ مقصدی مضمون ہے، نہ مقصدی مضمون کو لازم ہے، نہ ہی حدیث شریف سے بدرجہ اولیٰ سمجھا جاتا ہے، اور نہ تصحیح کلام کے لئے اس کا مقدر ماننا ضروری ہے، پس یہ حدیث شریف قضاے قاضی کے باطل ہے عدم نفاذ کے سلسلہ میں صریح تو کیا ہوتی کسی طرح بھی اس پر دلالت نہیں کرتی ۱۲

موجود بالذات جو نے جس اقتصادانص کرنا لازم ہے، ایسے ہی اگر عدم نفوذ قضاء عذاب قطعہ من النار کے حق میں موقوف علیہ ہوتا، تو فقط قطعہ من النار کو رد بارۂ عدم نفوذ قضاء اقتصادانص کے مگر اکثر حضرات غیر مقتدرین زمانہ حال دیکھے ہوئے ہیں، ان کی فہم و فراست سے نہلہ پے و طہلا کچھ بعد نہیں کہ اشارۂ تانص و غیرہ کے بدلے عبادۂ انص ہونے کے قائل ہو جائیں، مگر ایسے صاحبوں کی باتوں کا جواب انہیں صاحبوں سے منظور ہے، دلوں میں کہیں کہ فقط قطعہ من النار رد بارۂ عذاب بھی کسی قسم کی نص نہیں۔

حاصل کلام یہ ہے کہ حدیث مذکور رد بارۂ عدم نفوذ قضاء نص نہیں، اور کوئی نص لائے، اور دش نہیں پیش لے جائے، اور یہ بھی نہ ہو کہ تو قضیہ اب الککثر ایلا و غیر قضایا کا ضمہ کو جو مینا سے تقریب مذالیں، اور فرمائیے، اور شرط من تردید دش نہیں پیش لے جائے، نہیں تو متفقہاً یہ ایمان و فہم و انصاف یہ ہے کہ نفوذ قضا کے قائل ہو جائے، اور شرط و نیا کا لفظ نہ فرمائیے، الفاؤذکثر حق النکار۔

بالی دعا غلبہ دروغ و رد بارۂ علت اگر مستبعد وساطت کی خرابی کے اندیشہ کا جواب معلوم ہوتی ہو تو اول تو بعد و لایلی سطور بالا

یہ استبعاد قلیل الفتات نہیں، دوسرے انسانیت و ایمان و صوم و صلوة و غیرہ مستجاب و لدا الزنا میں زنا داخل ہوتا ہے، نہ زنا ہوتا نہ وہ پیدا ہوتا نہ آدمی کہلاتا نہ ایمان نصیب ہوتا نہ صوم و صلوة و غیرہ مستجاب کی ثبوت آتی، اوروغ اگر گڑبے کو زمانہ بھی کچھ اچھا نہیں، علت میں اگر کوئی خرابی نہیں تو آرمیت اور ایمان اور صوم اور صلوة و غیرہ مستجاب میں یہ کیا نقصان ہے؟ علت اگر کوئی بگھی چیز ہے تو یہ امور اس سے زیادہ اچھے ہیں، اگر سبب ——— دعا غلبہ فصیح بہ نسبت من ——— مستحب ہے، تو حق و لدا الزنا میں یہ اعتبار کیوں کر نہ لیں؟ یہاں پر بھی یہ وہی گنہگار ہے، ہماست سبب ہے اور وہ بڑی نہیں، مذنا ہوتا اس پر عارض ہے و حاصل سبب نہیں، تو یہی بھی تمس قضا سبب ہے، وہ بڑی نہیں، محالہ اصل ہو جانا اس پر عارض ہے و حاصل سبب بھی نہیں ہماست کے لڑی نہ ہونے کی اگر یہ دلیل ہے کہ اگر وہ بڑی ہوئی تو نکاح بھی روا نہ ہوتا، اور فعل ہماست کسی طرح درست ہی نہ ہوتا، تو نفس قضا کے بڑے نہ ہونے کی یہ دلیل ہے کہ اگر قضا بڑی ہوئی تو نہ انبیاء و اولوا الامر حاکم بنا کے جاتے، اور نہ ان کو حکم کا کرنا جائز ہوتا۔

وقفہ ثامن کے دونوں جواہروں میں فرق | اس جواب میں اور اس جواب میں جو

اور جواہروں کے ساتھ اور کلام میں مرقوم ہو چکا ہے یہ فرق ہے کہ اس میں اصل مقدمات مرقوم ہے کہ قبضہ غلبہ ملک ہے، اور باقی مقدمات میں یا اس مقدمہ کی تائید ہے، یا اس کا انہیات ہے کہ کہاں قبضہ ہے، کہاں نہیں؟ کہاں ہو سکتا ہے کہاں نہیں ہو سکتا؟ اور اس جواب میں اصل مقدمات مسطور یہ ہے کہ حکم قاضی فرماں و حکم خداوندی ہے، باقی مقدمات اس کی تائید کے ہیں، یا اس فرض سے معلوم ہوتے ہیں کہ کہاں تک اس کا حکم پہنچتا ہے اور اس کے حکم کا پھیلاؤ ہے، اور کہاں تک نہیں؟ اور کون سی چیز قابل حکم حکم ہے کون سی چیز نہیں؟

جواب اول میں مشابہتوں کہا جانے کہ قبضہ سارق و غاصب اصل میں قبضہ نہیں اس لئے کہ اس کو استعراق نہیں کیونکہ پورے دائرہ قاضی اس کو قرار نہیں، بلکہ وہ اس باب میں جیسا ہے جیسا اور بارے میں صوم و مصلوۃ خون استعاضہ، یعنی جیسا خون استعاضہ عارضی ہے، مثل خون جنسی طبعی نہیں، ایسا ہی قبضہ سارق و غاصب مائنی ہے مائنی یعنی متعلقانے طبعیت حقیقت الامر نہیں، استعاضہ میں اگر تشابہ رنگ خون، اتحاد و تفریق موجب مختلفہ عوام تا واقعان ہو سکتا ہے، اور اہل فہم کے نزدیک فرق مذکور دلیل اختلاف اصل ہے، اور یہی وجہ باعث اختلاف احکام ہو گئی، تو ایسے ہی تسلط سارق و غاصب پورے تشابہ صورت قبضہ موجب غلطی عوام ہو سکتا ہے، پھر اہل فہم کے نزدیک فرق مذکور دلیل اختلاف اصل ہے، اور یہی وجہ موجب اختلاف احکام ہے۔

فلی خدا العیاس اس جواب میں یوں کہتے عالم ظالم جو دیدہ و دانستہ خلاف قانون شریعت کرے، یا باوجود علم حقیقت اور مخالف اصل حکم دے، تو وہ اصل میں حاکم ہی نہیں، اور نہ اس کا فرمان مصداق حکم، کیونکہ حاصل حکم موافق معلوم میں احاطہ یا تسلط، اور ان دونوں باتوں کا اتحاد ملکیت حاکم اور ملکیت عطا و تسلط پر موقوف ہے، اور ظاہر ہے کہ در صورت ظلم ملکیت و مملکت کہاں؟ اگر یہی کہی تو ظلم ہی کیوں ہوگا؟ مگر تشابہ صورت موجب غلطی عوام ہے، اور اسی وجہ سے ظالم کو حاکم اور اس کے فرمان کو حکم کہتے ہیں، پھر اہل فہم کے نزدیک وہ فرمان و حکم نہیں، اور یہی وجہ باعث اختلاف آثار ہے، اس سبب کے لئے اتنا اشارہ کافی ہے، اور مقدمات کی غرض میں اتنی بات سے واضح ہو جانے گی۔

کمال و بال بن گیا! | اس تقریر سے اہل فہم کو آشکارا ہو گیا ہوگا کہ جس مسئلہ کی تہر

دقیق ہے؟ اور کتنے مقدمات کے لحاظ کی اس کے اثبات کے لئے ضرورت؟ اور یہی وجہ ہوئی جو اس قدر اس میں اختلاف ہوا، اور اہل ظاہر کو اتنا مستبعد معلوم ہوا، مگر آفریں ہے امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے اتباع پر کہ کہاں ان کا ذہن پہنچا؟ اور کیسی عمدہ بات قرآن و حدیث سے نکالی؟ لیکن موافق مصرعہ مشہور ”ای روشنی طبع تو بر من بلا شدی“ یہ کمال ہی ان کے حق میں ایک وبال ہو گیا، کم فہموں کے تیر ملامت کے نشانہ بن گئے، مگر انصاف سے دیکھئے تو اس میں وہ اتباع سنت ہے کہ اور باتوں میں نہیں، انبیاء کرام خصوصاً سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم پر جو کچھ یورش کفار ہوئی، بوجہ اعمال نہیں ہوئی، اس میں تو وہ معتقد ہی تھے قبل ادعائے نبوت، اس لئے کوئی مخوف، منکر اور دشمن اور مخالف نہ تھا، دعوائے نبوت کے بعد جو یہ شور نمونہ روز نشور کھڑا ہو گیا ہے، تو اس کا سبب یہی اقوال اور عقائد تھے۔ والسلام علی من اتبع الهدی، فقط



۹

محارم سے نکاح حد نما میں شبہ پیدا کرتا ہے

مذاہب فقہاء ————— جہور کی دلیل ————— امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل
 ————— امام صاحب کے عقلی دلائل ————— افعالِ حسیہ اور شرعیہ
 کی تعریف ————— نہیں اور نفی میں فرق ————— افعالِ شرعیہ کی نہیں ہیں
 شرعی قدرت ضروری ہے ————— بیع کی دو قسمیں صحیح اور باطل —————
 نکاح کی دو قسمیں: صحیح اور باطل ————— معاملات میں عدل ضروری ہے
 بدل مختلف ہوں تو عاقرین کی رضا کا اعتبار ہوگا ————— منفعت
 ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں ————— منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار
 ہے ————— نکاح محارم نکاح صحیح ہے ————— محارم بھی محصل
 نکاح ہیں ————— نور الانوار کا قول تصریحاً اکابر کے خلاف ہے —
 ————— زنا منفعہ اور نکاح موقت کیوں حرام ہیں؟ ————— درجہ صحیح
 حدیثوں سے ثابت ہے ————— ارتفاع حد زنا نکاح کے لئے لازم ہے
 ————— لا تنکحوا ما نکح اباؤکم سے حرمت مصاہرت با زنا کا ثبوت
 ————— شرائع سابقہ اور نکاح محارم ————— نکاح محارم کا حال
 قتل جیسا ہے

۹

محارم سے نکاح حدِ زنا میں شبہ پیدا کرتا ہے

اگر کوئی شخص اپنے محرم سے ——— مثلاً ماں یا بہن سے ——— نکاح کرے، اور اس کے ساتھ ہم بستری ہو جائے، تو اس پر زنا کی سزا واجب ہوگی یا نہیں؟ ——— ائمہ ثلاثہ اور صاحبین کے نزدیک اگر نکاح کرنے والے کو یہ بات معلوم تھی کہ وہ عورت اس کی محرم ہے، اور محرم سے نکاح حرام ہے، تو اس پر حدِ زنا واجب ہے، اور اگر وہ ناواقف تھا تو حد واجب نہیں ہے۔

اور امام اعظم ابو حنیفہؒ، حضرت سفیان ثوریؒ اور امام زفر کے نزدیک بہر صورت اس پر حد واجب نہیں ہے، البتہ اگر اس نے جانتے ہوئے یہ حرکت کی ہے تو اس کو سخت عبرت ناک سزا دی جائے گی۔

جمہور کی دلیل فرتی اول کی دلیل یہ ہے کہ محرم کے ساتھ نکاح نکاح باطل ہے، کیونکہ یہ نکاح جوازِ وطی کا سبب نہیں ہے

اس لئے یہ صرف نام نہاد نکاح ہے، حقیقت میں نکاح نہیں ہے، اس لئے اس نکاح کے بعد جو صحبت کی گئی ہے وہ زنا ہے، اور اس شخص پر حدِ زنا واجب ہے ——— جمہور کے پاس صرف یہی ایک عقلی دلیل ہے

کوئی نقلی دلیل ان کے پاس نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہ کے نقلی دلائل | اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کے پاس نقلی دلائل درج ذیل روایات ہیں:

پہلی روایت: حضرت برابر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ میری ملاقات میرے ماموں حضرت ابو بزرہ بن ربیع رضی اللہ عنہ سے ہوئی، وہ چند لوگوں کے ساتھ جا رہے تھے، اور ان کے ہاتھ میں جھنڈا تھا، میرے دریافت کرنے پر انھوں نے بتایا کہ ایک شخص نے اپنی سوتیلی ماں سے باپ کی وفات کے بعد نکاح کر لیا ہے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمیں بھیجا ہے کہ ہم اس کی گردن اڑادیں، اور ایک روایت میں ہے کہ اس کا مال اپنی تحویل میں کریں۔ یہ روایت ابو داؤد و ترمذی، مسند کرم، حاکم، ابن ماجہ،

طحاوی، مصنف عبد الرزاق، مصنف ابن ابی شیبہ، مسند احمد بن حنبل اور سنن بیہقی میں ہے۔

دوسری روایت: معاویہ بن قسره کے دادا معاویہ بن ایاس رضی اللہ عنہ کو آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک ایسے آدمی کی طرف بھیجا تھا، جس نے اپنی بہو یعنی لڑکے کی بیوی سے نکاح کر لیا تھا، اور آپ نے حکم دیا تھا کہ اس کی گردن اڑادی جائے، اور اس کے مال کا پانچواں حصہ لے لیا جائے۔ یہ روایت ابن ماجہ میں ہے۔

ان واقعات میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے زنا کی سزا جاری نہیں فرمائی ہے، کیونکہ زنا کی سزا یا تو کوڑے ہیں یا رجم (سنگسار کرنا) پس ثابت ہوا کہ محارم کے ساتھ نکاح کرنے کی صورت میں حد تو واجب نہیں ہے، البتہ تعزیر اس کو قتل کیا جاسکتا ہے۔

تیسری روایت: حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ہے کہ:

مَنْ وَقَعَ عَلَى ذَاتِ مُحَرَّمٍ جُوشِخِصِ ابْنِ مُحَرَّمٍ سَاۤءَ مَا يَكُونُ لَكَ مِنْهُ

اس کو قتل کر دو!

فَاقْتُلُوْهُ

یہ روایت ابن ماجہ اور ترمذی میں ہے۔ اس کا مفاد یہ ہے کہ مجرم کے ساتھ زنا کرنا عام زنا سے سخت جرم ہے، ایسا شخص اگر کنوارا بھی ہو، تو اس کو کوڑے مار کر چھوڑ نہیں دیا جائے گا، بلکہ اس کو قتل کر دیا جائے گا، اسی طرح اگر مجرم کے ساتھ نکاح کر کے صحبت کرے تو یہ بھی عام زنا سے زیادہ سنگین جرم ہے، لہذا ایسا شخص بھی تعزیراً اور سیاستاً قتل کیا جائے گا، زنا کی سزا اس پر جاری نہیں کی جائے گی، جس میں زانی اگر کنوارا ہوتا ہے تو ستواڑے لگا کر چھوڑ دیا جاتا ہے، کیونکہ یہ مجرم اس رعایت کا حق دار نہیں ہے۔

چوتھی روایت: ارشاد نبوی ہے کہ:

إِذَا أَوَّاهُ الْحَدُّ وَدَعَنَ الْمُسْلِمِينَ مَا اسْتَطَعْتُمْ فَإِنْ كَانَ لَهُ مَخْرَجٌ فَخَلُّوا سَبِيلَهُ فَإِذَا الْإِسْلَامُ أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ۔

جہاں تک گنجائش ہو مسلمانوں سے حدود ہٹا دو یعنی اگر مجرم کے لئے بچہ نکالے کی کوئی راہ ہو تو اس کی راہ کھول دو، کیونکہ امام کا معاف کرنے میں غلطی کرنا بہتر ہے اس سے کہ سزا دینے میں غلطی کرے۔

(مشکوٰۃ، کتاب الحدود، فصل ثانی)

یہ حدیث مرفوع بھی روایت کی گئی ہے، اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے ارشاد کے طور پر بھی روایت کی گئی ہے، مگر وہ بھی حکماً مرفوع ہے، کیونکہ مضمون مذکور بالعلق نہیں ہے، نیز تمام مجتہدین نے اس حدیث کو قبول کیا ہے، جو اس کی صحت کا ایک ثبوت ہے۔ علاوہ ازیں اس حدیث کے لئے شہد بھی موجود ہے، اور وہ حضرت نابغہ رضی اللہ عنہ کا قصہ ہے کہ جب انھوں نے زنا کا اقرار کیا تھا، تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو کئی بار ملایا تھا، مگر جب وہ اپنے اقرار پر پھر رہے تو مجبوراً ان کو جرم کیا تھا۔

اسی حدیث سے فقہاء کرام نے یہ ضابطہ بنایا ہے کہ اَلْحَدُّ وَدَّ

تَنْدَحَ اَيُّ الشُّبُهَاتِ (شُبہ کی وجہ سے حدود اٹھ جاتی ہیں) نیز حدیث مرفوعہ بھی ہے کہ اِدْسًا اَوْ الْخُدُوْدِ الشُّبُهَاتِ، یہ حدیث امام ابو حنیفہؒ نے اپنی تفسیر میں روایت کی ہے، تخریج کے لئے دیکھئے مولانا ابوالحسنات عبدالحی لکھنوی کا رسالہ "القول الجازم فی سقوط التحدید بحاک الحارم" (۱)

امام صاحب کے عقلی دلائل | حضرت قدس سرہ نے اولہ کا مل میں حضرت امام اعظم رحمہ اللہ کی دو عقلی دلیلیں

بیان فرمائی ہیں، جو درج ذیل ہیں:

پہلی دلیل یہ ہے کہ آیت کریمہ حُرِّمَتْ عَلَیْكُمْ اَمْثَلُكُمْ (النساء ۱۳) میں نکاح کی حرمت کا بیان ہے، یعنی محارم سے نکاح حرام ہے، جماع اور وطی کی حرمت کا بیان مقصود نہیں ہے، کیونکہ جماع تو ہر غیر شادی شدہ عورت سے حرام ہے، اس میں محارم کی کوئی تخصیص نہیں ہے، نیز اس سے اوپر جو ارشاد باری تعالیٰ ہے کہ وَلَا تَنْكِحُوا اٰبَاءَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ اس میں بھی نکاح کی ممانعت ہے، نیز آیت تحریم کے بعد جو آیت ہے وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وُضِعَ لَكُمْ أَنْ تَنْكِحُوا اَمْثَلَكُمْ اس میں بھی نکاح کی حلیت کا بیان ہے، کیونکہ مال کے ذریعہ چاہنے کا مطلب مہر کے عوض میں نکاح کرنا ہے۔ الغرض ان قرائن سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ آیت تحریم میں نکاح کی حرمت بیان کرنا مقصود ہے، اور نکاح افعال شرعیہ میں سے ہے، اس لئے اس کی ممانعت کے لئے اختیار شرعی (مشروعیت) ضروری ہے، ورنہ نہیں، نہی نہیں رہے گی، بلکہ نفی ہو جائے گی۔

افعالِ حسیہ اور شرعیہ کی تعریف | اس کی تفصیل یہ ہے کہ شریعت میں جن کاموں سے روکا گیا

ہے اُن کی دو قسمیں ہیں، افعالِ حسیہ اور افعالِ شرعیہ، افعالِ حسیہ وہ ہیں جن کا وہ مفہوم جو شریعت کے نازل ہونے سے پہلے تھا وہ بجاہِ وُزُوْ شریعہ کے بعد باقی رہا ہو، اس کے مفہوم میں کوئی تغیر نہ ہوا ہو، جیسے قتل کرنا، زنا کرنا، شراب پینا وغیرہ۔ اور افعالِ شرعیہ

وہ ہیں جن کا اصلی مفہوم جو نزول شریعت سے پہلے تھا وہ ورود شرع کے بعد باقی نہ رہا ہو، جیسے نماز، روزہ، بیع، اجارہ اور نکاح وغیرہ۔

اسی طرح مانعت کی بھی دو صورتیں ہیں، **نہی اور نفی میں فرق** نہی اور نفی، جس کام سے روکا گیا ہے اس

کام کے کرنے پر اگر مخاطب قادر ہے تو وہ ”نہی“ ہے، ورنہ ”نفی“ ہے، جیسے لوٹنے میں پانی نہ ہو، اور مخاطب سے کہا جائے کہ اس لوٹنے میں سے پانی نہ پینا، تو یہ مانعت ”نفی“ ہے، کیونکہ مخاطب پانی پینے پر قادر نہیں ہے، اور اگر لوٹنے میں پانی موجود ہے اور پھر پینے سے روکا جائے تو یہ مانعت ”نہی“ ہے

افعال شرعیہ کی نہی میں اس کے بعد جانا چاہئے کہ کسی مانعت کے شرعی قدرت ضروری ہے ”نہی“ ہونے کے لئے جو قدرت ضروری ہے وہ افعال حسیہ میں تو حسی ہوتی ہے، مگر افعال

شرعیہ میں حسی قدرت کافی نہیں ہے، بلکہ ان سے روکنے کے لئے شرعی قدرت ضروری ہے، اور شرعی قدرت نام ہے جواز کا، یعنی شریعت کی نظر میں وہ کام فی نفسہ جائز ہو، مگر کسی خاص مصلحت کی وجہ سے اس سے منع کیا گیا ہو تو مانعت ”نہی“ ہوگی۔

اس ضروری تمہید کے بعد جانا چاہئے کہ آیت تحریم میں محرمات سے نکاح حرام کیا گیا ہے، اور نکاح فعل شرعی ہے، اس لئے ضروری ہے کہ نکاح محرمات فی نفسہ جائز ہو، اور محرمات کے ساتھ ہونے کی وجہ سے ممنوع ہو، الغرض عورت کے ”محرّم“ ہونے کی جہت سے قطع نظر کر لی جائے، تو یہ نکاح بر محل ہوگا، اور جب نکاح کا تحقق ہو گیا، تو وہ حد میں شبہ پیدا کرے گا، اور حدود و شبہات کی وجہ سے مرتفع ہو جاتی ہیں لہذا کوئی شخص اپنے محرم سے نکاح کر کے دلی کرے گا، تو حد واجب نہ ہوگی۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ نکاح کی کل ڈیڑھی قسمیں ہیں، نکاح صحیح اور نکاح باطل، نکاح صحیح وہ نکاح ہے جس میں نکاح کے تمام ارکان پائے جاتے ہوں، اور نکاح باطل وہ نکاح ہے جس میں نکاح کا کوئی رکن موجود نہ ہو۔ اب محرمات ابدیہ کے ساتھ نکاح میں غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس میں تمام ارکان موجود ہیں، علت فاعلی — یعنی مرد میں جماع کی قدرت کا ہونا — موجود ہے، اسی طرح علت قابلہ —

حرمت یعنی حُرْمَتٌ عَلَیْکُمْ اَمْثَلُکُمْ اِنْہ میں نکاح ہے، جماع نہیں، اور چونکہ محل نہیں افعال اختیاریتہ ہوتے ہیں، ورنہ در صورت عدم اختیار نہی کرنا ہی لغو ہوگا، اس نہی سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کا محرمات کے ساتھ منعقد ہونا فی حد ذاتہ ممکن ہے۔

علاوہ بریں نکاح کی علتِ فاعلہ موجود، علتِ قابلہ موجود، تراخی ممکن، اس پر بھی نکاح غیر ممکن ہونے کی کیا وجہ؟ _____ علتِ فاعلہ کا ثبوت تو اس سے زیادہ کیا ہوگا کہ مرد قادر علی الجماع بنایا گیا، اس کے سوا اگر مرد دربارہ نکاح علتِ فاعلہ نہیں تو چاہئے نکاح کہیں بھی درست نہ ہو، _____ اور علتِ قابلہ کا ثبوت اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ عورت محل پیداوار، اور اگر عورت کو علتِ قابلہ نکاح نہ کہا جائے، تو چاہئے کسی طرح اور کسی کے ساتھ نکاح درست نہ ہووے۔

اور اس پر ملاحظہ یہ کہ بدالت آیتِ نِسَاءُ کُمْ حُرْمَتٌ لِّکُمْ غرض اصلی نکاح سے تو لہر اولاد معلوم ہوتا ہے، اور اتنی بات میں محرمات اور غیر محرمات سب برابر ہیں، اس لئے یہی کہنا پڑے گا کہ محرمات کے ساتھ نکاح منعقد ہو سکتا ہے، اگرچہ وہ نکاح حرام و بدتر از زنا ہوگا۔

اور نہی کے معنی حقیقی چھوڑ کر معنی مجازی یا بلا ضرورت مراد لینا محض ناانصافی ہے، ہاں اگر ضروریات تحقق نکاح ممکن الاجتماع نہ ہوتے، یا موجود نہ ہوتے، تو یہ بھی کہہ سکتے تھے کہ نکاح محرمات کو مشاکلہ و مجازاً نکاح کہہ دیا ہے، جیسے بیع مالیش عند البائع، یا بیع مینہ دوم کو _____ جو

۱۔ حرام کی گئیں ہیں تم پر تمہاری مائیں ۱۲ لے ملاحظہ یعنی اضافہ، علاوہ _____ اس پر اگر ارف میں جھوڑی اس دلیل کا جواب ہے کہ نکاح کی غرض اور مقصود اصلی جواز دہی ہے جواب یہ دیا ہے کہ نکاح کی غرض جواز دہی ہے ہی نہیں، بلکہ تو لہر اولاد ہے، ارشاد باری نِسَاءُ کُمْ حُرْمَتٌ لِّکُمْ (عورتیں تمہاری کھیتی ہیں) اور ارشاد نبوی اِنِّیْ مُکَاثِرٌ بِکُمْ اَلْاُمَمَہ (میں تمہاری زیادتی کے ذریعہ دیگر امتوں پر فخر کروں گا) سے یہی غرض ثابت ہوتی ہے، اور دہی چونکہ تو لہر کے لئے واسطہ ہے، اس لئے بالواسطہ وہ مقصود ہے، جس طرح بقائے انسان کے لئے غذا بالواسطہ مقصود ہے _____ اسی وجہ سے زنا حرام کیا گیا ہے کیونکہ زانی کا الکی مقصد شہوت رانی ہوتا ہے حصولِ اولاد مقصود نہیں ہوتا، نکاح منعقد اور نکاح موقوف کے حرام ہونے کی وجہ یہی ہے ۱۳

۲۔ یعنی نفی مراد لینا ۱۳ لے تحقق: پایا جانا، ممکن الاجتماع: اکٹھا ہو سنا، مشاکلہ: ہم شکل ہونا ۱۴

۳۔ اس چیز کو سچا جو بائع کی ملکیت میں نہیں ہے، بیع مینہ دوم: مردار اور خون کی بیع ۱۵

جواب: اقول: مجتہد صاحب! جواب تو آپ کے اس ارشاد کا یہی ہے کہ مجرد قول صاحب نورالانوار ہمارے ذمہ حجت نہیں، ہاں آپ اول یہ ثابت کیجئے کہ جو ام صاحب نورالانوار نے بیان کیا ہے، وہ امام اعظم علیہ الرحمۃ سے منقول ہے، اور اس کے بعد بے شک آپ کی بات لائق جواب سمجھی جائے گی، اور جب تک آپ اس امر کو ثابت نہ کریں گے، اس وقت تک ہمارے ذمہ جواب دہی ہرگز نہیں ہے، اور اس بات کو تو آپ بھی جانتے ہوں گے کہ اتحاد و اشتراک مدعا کو اتحاد و اشتراک دلیل لازم نہیں ہے۔

بالجملہ ہم امام الوضیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے مقلد ہیں، تمام حنفیہ کے مقلد نہیں، عمل بالحدیث کے آپ بھی مدعی ہیں، ہم کو بھی اس قاعدہ مسلمہ جناب کے موافقی اجازت دیجئے کہ حسب اقوال جملہ اہل ظاہر خواہ متقدمین ہوں یا متاخرین آپ پر اعتراضات پیش کریں، اور آپ ان کی جواب دہی کے لفیل ہو جائیے، تماشا ہے کہ آپ تو نہ مفسرین کی سنیں نہ محدثین کی، چنانچہ تفسیر آیت (إِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) میں آپ نے فقط امام فخر الدین رازی کے ایک قول کے بھروسے صاحب تفسیر عباسی و بیضاوی و جلالین و مدارک و معالم التنزیل وغیرہ کا خلاف کیا ہے، علیٰ ہذا القیاس بیع قبل القبض کے منوع ہونے کے لئے خلاف اقوال جمیع محدثین و مفسرین آپ نے محض احتمال سے کام نہ نکالا، بلکہ قوت اجتہاد بہ جوش کرتی ہے تو ائمہ لغت کی بھی نہیں سنتے، چنانچہ لفظ ”فقیر“ کے معنی جو آپ نے بیان کئے ہیں اسی سے یہ امر کا لعیان معلوم ہوتا ہے، اور ہم کو مخالفت قول صاحب نورالانوار سے دھمکایا جاتا ہے!

۱۔ جواب کا حاصل چار باتیں ہیں (۱) گفتگو امام اعظمؒ کے مذہب کے پیش نظر ہے، اور صاحب نورالانوار نے اس کی تفسیر نہیں کی ہے کہ یہ امام اعظمؒ کا مذہب ہے، ممکن ہے ان کے پیش نظر صاحبین کا مذہب ہو، (۲) صبح صادق کی عبارت نورالانوار کے خلاف ہے (۳) علامہ ابن ہمام نے اصحاب اصول کی اس قسم کی باتوں کی تائید کی ہے (یہ تائید ان کے زیر عنوان نورالانوار کے قول کی تائید) ”آری ہے“ (۴) نورالانوار کی یہ بات اگر اخلاف کی تصریحات کے خلاف ہے، (یہ جواب بھی آگے آرہا ہے) ۱۲۔ یعنی دو آدموں کا دعویٰ ایک ہو تو ضروری نہیں ہے کہ دونوں کی دلیل بھی ایک ہو، ایسا ہو سکتا ہے کہ ایک شخص اپنا مدعا ایک دلیل سے ثابت کرے، اور دوسرا شخص دوسری دلیل سے، اس لئے ممکن ہے کہ صاحب نورالانوار امام اعظمؒ کا مذہب کسی اور دلیل سے ثابت کرتے ہوں، اور اس آیت کو امام اعظمؒ کی دلیل نہ سمجھتے ہوں، اس لئے انھوں نے یہ بات لکھ دی جو ۱۲

جناب عالی! ہماری اور آپ کی گفتگو اس امر میں ہے کہ آپ قول امام پر اعتراض کرتے تھے، اور ہم مجتہد ہیں، اگر ہمارا قول امام کے کسی قول کے خلاف ہو تو بے شک ہم جواب دہی کے ذمہ دار ہیں، اور سوائے امام کسی اور کی مخالفت ہم کو مفہر نہیں، بالخصوص مسائل مختلف فیہا میں چنانچہ مسئلہ تنازع فیہ بھی خود خفیہ میں مختلف فیہ ہے، امام صاحب اگر صورت مسئلہ مسائل میں عدم اجراء سے حد کے قائل ہیں تو صاحبین کے نزدیک وہ شخص مستوجب حدزنا ہے، سو حضرت سائل نے ہم سے قول امام کی وجہ پوچھی تھی، اس کے موافق اذکر کاملہ میں جواب دیا گیا، اب اس کے مقابلہ میں صاحب نور الانوار وغیرہ حتیٰ کہ صاحبین کا قول بھی پیش کرنا خلاف عقل و انصاف ہے۔

علاوہ ازیں بعض کتب اصول میں بھی برخلاف قول صاحب نور الانوار ثبوتی مذکور کو ثبوتی قرار دیا ہے، بطور سند عبارت صحیح صادق لکھتا ہوں:

قال فی الصبیح الصادق: ان نکاح المحارم نکاح حقیقہ، لان نکاحھن کان جائزاً فی الشرع السابق، وبالنسب لا یطل المحلیۃ، فالمدحل قابل، کیف وان النکاح لیس إلا الذودا ج بین الرجل والمرأۃ لا غیر، انتہی

(صحیح صادق میں لکھا ہے کہ نکاح محارم حقیقی نکاح ہے، کیونکہ ان کا نکاح پہلی شریعتوں میں جائز تھا، اور نسو خ ہونے سے محلّیت باطل نہیں ہوتی، چنانچہ محل قابل نکاح ہے، اور کیونکہ یہ نکاح کی حقیقت صرف زود و دوت میں میل ہو جانا ہے)

دیکھئے! اس عبارت کا مطلب بعینہ موافق مطلب اذکر ہے یا نہیں؟ ہاں اگر اس قول

لہ صحیح صادق غالباً غیر مطبوع کتاب ہے، حضرت قدس سرہ نے اس کی عبارت نور الانوار کے حاشیہ سے نقل فرمائی ہے، دیکھئے نور الانوار ص ۱۳۸ حاشیہ ۱۳ علی قولہ: وَهَنْ مُحْرَمَاتٍ بِالنَّصِّ۔ نیز یہ بھی جانتا چاہئے کہ نکاح محارم کی ٹہنی کو نفی صاحب منار نے کہا ہے، شارح ملا جیون رحمہ اللہ اس سے طعن نہیں ہیں، کیونکہ وہ بحث کے آخر میں لکھتے ہیں کہ: ”مکن ہے تاں کی عبارت میں لفظ نسخ بمعنی نفی نہ ہو، بلکہ اصطلاحی نسخ یعنی ٹہنی ہو کیونکہ بعض حضرات ابحاث اصلہ کے ختم کرنے کو، جاہلیت میں رائج بات کے ختم کرنے کو، اور سابقہ شریعتوں میں جو باتیں جائز تھیں ان کی ممانعت کو بھی نسخ کہتے ہیں، اور آزاد کی بیعت حضرت یوسف علیہ السلام کی شریعت میں درست تھی، اور نطفوں اور بیٹ کے بچوں کی بیعت زمانہ جاہلیت میں ہوتی تھی، اور بعض محرم عورتوں سے نکاح زمانہ جاہلیت میں ہوتا تھا، اور بعض سے سابقہ ادیان میں جائز تھا، ملا جیون رحمہ اللہ کی بحث کا یہ تمہ اگر آدمی غور سے دیکھے تو وہ منار کی بات پر خاموش اعتراض ہے ۱۲

کے خلاف امام صاحب منقول ہو یا اس قول کی وجہ سے کسی قاعدہ مسلمہ امام میں فرق آتا ہو تو پھر آپ کا ارشاد بجا و درست !

بیع کی دو قسمیں، صحیح اور باطل | جاننا چاہئے کہ تمام فقہاء کے نزدیک یہ بات مسلم ہے کہ بیع یا صحیح ہوتی ہے یا باطل، اور خفیہ کے نزدیک جو تیسری قسم بھی ہے جس کو وہ بیع فاسد کہتے ہیں وہ فی الحقیقت جدا قسم نہیں، بیع صحیح اور بیع باطل کو تو سب جانتے ہیں کہ بیع صحیح وہ ہے جس میں جمیع ضروریات بیع موجود ہوں، اور بیع باطل وہ ہے کہ اگر ان بیع میں سے کوئی کرکن معدوم ہو۔

بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں | ہاں بیع فاسد جو ایک تیسری قسم جدا معلوم ہوتی ہے، اور غیر خفیہ نے اس کا انکار کیا ہے، اس کے معنی البتہ بیان کرنے ضروری ہیں، سو جاننا چاہئے! بعد غوریوں معلوم ہوتا ہے کہ بیع فاسد فی الحقیقت کوئی تیسری قسم مستقل نہیں، بلکہ بیع باطل اور بیع صحیح کے ہی انضمام سے بیع فاسد پیدا ہوتی ہے، اور جس جگہ بیع صحیح و باطل اکٹھی ہو جاتی ہیں ان کے مجموعہ کا نام بیع فاسد ہوتا ہے، ورنہ فی الحقیقت بیع فاسد کوئی مستقل قسم نہیں۔

مثلاً: اگر کوئی شخص ایک درہم بعوض ڈو درہم بیع کرے، یا بیڑ بھڑ گھوڑوں سوا سیر گھوڑوں کے عوض میں بیچ ڈالے، تو اگرچہ بظاہر وہ ایک بیع معلوم ہوتی ہے، اور اسی وجہ سے اکثر اس کو بیع باطل کہتے ہیں، کیونکہ ظاہر ہے کہ بیع صحیح تو کہہ ہی نہیں سکتے، مگر بعد تا ممل یوں معلوم ہوتا ہے کہ ضرور مذکورہ میں ایک بیع نہیں، بلکہ دو بیع ہیں، ایک صحیح اور دوسری باطل۔ مثلاً صورت اولیٰ میں ایک درہم کی بیع ایک درہم کے مقابلہ میں تو بیع صحیح ہے، رہا دوسرا درہم چونکہ اس کے مقابلہ میں کوئی بدل نہیں تو بوجہ انعدام کرکن بیع یہ بیع باطل کہلائے گی، اور صورت ثانیہ میں سیر بھر کی بیع سیر بھر کے مقابلہ میں تو بیع صحیح ہے، اور باقی پاؤں بھر کی بیع باطل ہوگی، کیونکہ کرکن بیع یعنی عوض معدوم ہے۔

علیٰ ہذا القیاس اور بیوع فاسدہ میں بھی یہی حال ہوتا ہے، مثلاً کوئی شخص ہزار روپیہ کو اپنا گھر بیچ ڈالے، اور مہینہ بھر رہنے کی شرط کر لے، یا غلام کو ستور روپیہ کو بیچ کر دے، اور ایک

لے یعنی ائمہ ثلاثہ بیع باطل اور فاسد کو مترادف کہتے ہیں، ان کے نزدیک دونوں ایک ہی ہیں، کسی طرح بھی ان میں فرق نہیں

ہفتہ خدمت کرانے کی شرط لگائے، تو ظاہر ہے کہ ان تمام صورتوں میں گھر اور غلام کے مقابل میں تو زبردستی ہو جائے گا، اور یہ عقد صحیح سمجھا جائے گا، ہاں دوسرا عقد جو فی الحقیقت عقد اجارہ ہے بلا عوض باقی رہ جائے گا، اور اس وجہ سے اس کو باطل کہنا پڑے گا۔

الحاصل: بیع فاسد میں دو عقد ہوتے ہیں، ایک تو بالکل صحیح، دوسرا محض باطل اور بوجہ عرض اتصال بین العقدین ایک کی خرابی دوسرے پر اسی طرح طاری ہو جاتی ہے، جیسے مثلاً بریانی وغیرہ طعام لذیذ میں زہر ملا دینے سے خرابی آ جاتی ہے، اور اس فساد عارضی کی وجہ سے بیع صحیح کا حکم بھی نہیں ظاہر ہوتا، اس لئے یورع مذکورہ میں بیع صحیح تو بعد القبض مملوک ہو جائے گی، ہاں بیع صحیح باطل بوجہ بطلان بیع بعد قبض بھی مملوک نہ ہوگی۔

مثلاً: صورت مذکورہ میں جس قدر بیع کے مقابل میں شمن ہو گا وہ تو بعد قبض مملوک مشتری ہو جائے گی، اور جس قدر بیع کے مقابلہ میں عوض ہی نہیں تو بعد قبض بھی مملوک نہ ہوگی، مگر چونکہ دونوں بیع آپس میں مخلوط ہیں، اور ایک دوسرے سے متمایز نہیں، مثلاً مثال مذکور میں یہ بات تو یقینی کہ پاؤں سیر کے مقابلہ میں چونکہ بدل نہیں، تو اس کی بیع باطل ہوگی، اور سیر بھر باقی کی صحیح ہوگی، لیکن یہ تمیز نہیں ہو سکتی کہ وہ سیر بھر کون سا ہے؟ اور وہ پاؤں بھر کون سا؟ بلکہ ہر دانہ میں ہر دو احتمال مذکور موجود ہیں، اور ہر ایک جزو بیع میں مملوک وغیر مملوک ہونے کا برابر گمان ہوتا ہے، اس لئے نظر برا احتمال عدم ملک تو ہر جزو میں فساد آئے گا، اور نظر برا احتمال ملکیت بعد القبض سوا سیر کا سوا سیر مملوک مشتری ہو جائے گا، اور قیمت اس کی حسب نرخ بازار مشتری کو دینی پڑے گی، اہل فہم سے تو یہی امید ہے کہ حنفیہ کی اس دقیقہ سنجی کی داد ہی دیں گے، ہاں بے انصافی کا کچھ علاج نہیں!

نکاح کی دو قسمیں: صحیح اور باطل بالجملة جب یہ بات متفق ہو گئی کہ بیع واحد یا صحیح ہوتی ہے یا باطل، اور بیع فاسد جو حسب تسلیم حنفیہ میری قسم معلوم ہوتی ہے، وہ درحقیقت بیع واحد ہی نہیں بلکہ مجموعہ بیعین ہے، ایک

۱۔ تمام نسخوں میں اصل عبارت ”عرض اتصال“، تفسیری، مگر صحیح عبارت وہ ہے جو کتاب میں درج کی گئی ہے جس کا ترجمہ ہے: ”دونوں عقدوں کے درمیان جو عارض ہونے کی وجہ سے“ یعنی یہ دونوں عقد ایسے ایک ساتھ ہیں کہ جدا ہو ہی نہیں سکتے“ ۲۔ متنبی: ”ایک قسم کا میٹھا پلاؤ جس میں نیو کی ترشی بھی ڈالی جاتی ہے“ ۱۱

مسح اور ایک باطل، کس سر_____ تو اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ یہی حال بعینہ
حقہ نکاح کا سمجھنا چاہئے یعنی نکاح بھی یا مسیح ہو گا یا باطل، اور نکاح مسیح وہ ہو گا جس میں مسیح
ارکان نکاح _____ مثل قبت، قاطر، رطلت، قابضہ نکاح، اور اجاب و قبول _____ موجود
ہوں، اور نکاح باطل وہ ہو گا جہاں ضروریات و ارکان حقہ نکاح میں نقصان ہو۔

نکاح فاسد نہ ہونے کی وجہ _____ مسیح و مسیح باطل قسم ثالث یعنی مسیح فاسد نکل آئی تھی
یہی اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ مسیح مسیح میں بوجہ اجتماع مسیح

اسی کے موافق نکاح میں بھی قسم ثالث ہونی چاہئے، _____ تو اس کا جواب یہ ہے
کہ یہ امر عرض کر چکا ہوں کہ مسیح فاسد اہم اجتماع تین شخص مذکور جن حاصل ہوتی ہے، اگر حقہ
نکاح میں بھی یہ قسم ثالث نکلی جائے گی، تو حسب گزارش سابقہ ذکر نکاح یعنی مسیح و باطل
ایک کل میں سمیٹ لیتے ہیں، دھو باطل یا بالہ اٹھ، کون نہیں جانتا کہ مسیح ہی تو مسیح
کو چاہو مسیح بناؤ، کوئی مقدار شخص نہیں، خواہ سوز و گات میں سے ہو، خواہ سیکلات اور ذرات
و معدودات میں سے، مثلاً وہاں نہیں کہہ سکتے کہ مقدار مسیح واحد میر ہو کر رہتی چاہئے، کم زیادہ نہ
ہو، اگر میر ہی ہو کم و بیش نہ ہو، اس لئے ضرور مذکورہ میں یہ کہنا درست ہو کہ مثلاً درم واحد تو
ایک مسیح ہے، اور دوسرا درم دوسری مسیح، اور دوسری مثال میں یہ میر اگر ایک مسیح ہے تو
پاؤں میر دوسری مسیح، اگرچہ بظاہر بوجہ ہم تفصیل، مگر حق میں مسیح واحد معلوم ہوتی ہے، اختلاف
حقہ نکاح کے، اس میں حقوق و علیہ معینی ہوتا ہے، مگر بیشی کا احتمال ہی نہیں، سب جانتے ہی
کہ جس صورت سے نکاح کیا جاتا ہے وہ ساری ہی منکوحہ ہوتی ہے یہ ممکن ہی نہیں کہ بعض
منکوحہ ہو اور بعض غیر منکوحہ، بلکہ اگر زون بوقت نکاح کثرت و جثت و تشکلات کے تو مذکورہ آج

لے خواہ میں تمام فتح القدر (مسیح) میں تحریر فرماتے ہیں: لا طریق بین یھدائی النکاح ۳ بخلاف الکلیع
(نکاح میں فاسد و باطل کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے) خواہ شائی نے بحث کے بعد کہہ دے، والاصل انہ
لا طریق بینھدائی غیر العدۃ (صحت) خلاصہ بحث یہ ہے کہ نکاح فاسد و باطل میں حدت کے علاوہ اگر کسی کوئی
فرق نہیں ہے۔ _____ سوز و گات، آتلی ہانے والی چیزیں، کیکلات، بچوانے سے تالی ہانے والی
چیزیں، ذرات، اگر سے تالی ہانے والی چیزیں، معدودات، گنی ہانے والی چیزیں ۳

۳۔ _____ میں میرے نصف سے نکاح کرتا ہوں ۳

اور احوط ہے کہ نکاح ہی نہیں ٹھہرتا۔

یعنی پڑا نکاح اگر کوئی شخص عقود واحد میں ڈنڈہ خوروں سے نکاح کرے، تو اگر بظاہر ایک عقد ہے مگر فی الحقیقت دو عقد جدا جدا مستقل سمجھے جائیں گے، بظلمات بیچ اگرچہ ایک ملک سے لے کر ہزار تک، اور اگر وہ لے کر لاکھ تک بیچ واحد ہو سکتی ہے، کوئی مقدار معین نہیں۔

اور اس امر کا ثبوت کہ بیچ میں تمام عقود علیہ بیچ واحد سمجھا جاتا ہے، اور نکاح میں ہر عقد کو عقود علیہ مستقل قرار دیا جاتا ہے، کتاب فقہ میں ہی موجود ہے۔ دیکھئے کتاب فقہ میں لکھتے ہیں کہ اگر مرد و عید کو ملا کر، یا میتہ و زوجہ کو جمع کر کے ایک عقد میں بیچ کر دیا جائے، تو عید و زوجہ کی بیچ میں باطل ہو جاتے گی، اور اگر اجنبیہ و محرمہ زید کا نکاح عقود واحد میں زید کے ساتھ کر دینے تو اجنبیہ کے نکاح میں کچھ مغل نہیں بنے، اس واسطے کہ وہ ظاہر ہے کہ وہی تعیین و عدم تعیین عقود علیہ ہے۔

ایک شے ہاں شاید کسی کو یہ شبہ ہو کہ جب حق بیچ میں عقود علیہ معین نہیں ہوتا، بلکہ عاقدین کو اختیار ہے جس قدر کو چاہیں عقود علیہ قرار دے دیں، تو پھر مذکور اس مسئلہ بیچ فاسد میں بدون تصریح عاقدین سے پھر کو ایک عقود علیہ اور یا کو سیر کو عقود علیہ ثانی، اور ایک نام کو ایک عقود علیہ اور ثانی کو عقود علیہ ثانی اپنی طرف سے مقرر کر دینا محکم مصلح ہے۔

جواب اس نے یہ گزارش ہے کہ دراصل عقد بیچ میں عقود علیہ معین نہیں ہوتا، یعنی جیسا عقد نکاح میں عقود علیہ معین ہے، اور یہ تعیین کسی حالت میں اس سے جدا نہیں ہوتی، بیچ میں یہ تعیین نہیں، مگر جب جو امور خارجہ تعیین آجاتی ہے، مثلاً غوث عاقدین کے تعیین کرنے سے عقود علیہ معین ہو جاتا ہے، یعنی پڑا نکاح اس میں ضرور کہ جن میں وقت تقابل فضل خالی میں اعمش حاصل ہو جائے، تعیین آجاتی ہے، مثلاً صورت مذکور میں جو ایک درم و دو درم کے عوض بیچ کیا جاتا ہے، تو اگرچہ عاقدین دونوں درم کو عقود علیہ واحد کہتے ہیں، مگر چونکہ دوسرا درم کے متبادل کوئی عوض نہیں، تو باغور وری کہنا پڑے گا کہ ایک درم کے متبادل میں ایک

لے قادی ہا لکیری میں ہے: وَلَوْ أَتَاكَ النِّكَاحُ إِلَى نِصْفِ الْمَرْأَةِ، فَبِهِ رَوَيْتَانِ، وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ لَكَ إِذَا
اگر نکاح کی نسبت آدمی عورت کی طرف کی تو اس میں ڈنڈہ رایتیں ہیں، اور صحیح روایت ہے کہ نکاح درست نہ ہوگا۔ ۱۳۔ جس وقت دونوں عوضوں کا نام متبادل کریں اور کچھ بیچ بغیر عوض کے رہ جائے ۱۴۔

درہم ہوگا، اور دوسرا درہم دوسری بیع ہوگی، ہاں بوقت اختلاف جنس بیع و دش چونکہ کسی زیادتی بالیقین متحقق نہیں ہوتی، اس لئے عاقدین کو اختیار ہے کہ جس قدر کو چاہیں معقود علیہ قرار دے لیں۔

معاملات میں عدل ضروری ہے | تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بعد تامل یوں معلوم ہوتا ہے کہ جملہ امور شرعیہ میں کسی صفت باری کا ظہور ہوتا ہے، اور کسی نہ کسی صفت کے ماتحت داخل ہوتے ہیں، مثلاً حج میں صفت محبت کا ظہور ہوتا ہے، تو زکوٰۃ میں صفت فضلے حاجت کا، ایسے ہی بیع و شرا میں صفت عدل کا ظہور ہے، اس وجہ سے ربا حرام ہوا، اور معاملات میں شرط زائد لگانی ممنوع ہوتی۔

بدل مختلف ہوں تو عاقدین کی رضا کا اعتبار ہوگا | مگر جہاں کہیں کہ بدلتین مختلف الجنس ہوں یعنی کسی سے کوئی نفع مقصود ہو کسی سے کوئی، تو وہاں تو بیعانہ مساوات بدلتین بجز رضائے عاقدین اور کچھ نہیں ہو سکتا، کیونکہ کسی زیادتی جب ہی متحقق ہو سکتی ہے جب اشیاء متحدہ الجنس ہوں، مثلاً ایک جسم کو تو دوسرے جسم کی بہ نسبت کم زیادہ کہہ سکتے ہیں، مگر حرارت و برودت و اَصُوَات و اَنْوَان کے اعتبار سے جسم کو چھوٹا بڑا نہیں کہہ سکتے، ہاں رضائے عاقدین کی وجہ سے مساوات وغیرہ متحقق ہو سکتی ہے مثلاً ایک شخص کو مَن بھراناج کے ساتھ اتنی رغبت ہے جس قدر دوسرے کو ایک روپیہ کے ساتھ اب ان کی رغبت کی مساوات کی وجہ سے مَن بھراناج اور ایک روپیہ کو باوجود اختلاف جنس مساوی کہہ دیں گے، اور ہر ایک کی بیع دوسرے کے مقابلہ میں جائز ہوگی۔

منفعت ایک ہو تو رضا کا اعتبار نہیں | اور جس حالت میں کہ دو چیزیں ایسی ہوں کہ ان میں ایک ہی طرح کے منافع ہوں، اور کوئی فرق معتد بہ نہ ہو سکے، مثلاً گھوں کو گیکھوں کے مقابلہ میں بیچا جائے تو یہاں تعین فی حد ذاتہ موجود ہے، اس کی ضرورت نہیں کہ کسی وجہ خارجی مثل رضائے عاقدین سے ان میں مساوات ثابت کی جائے، اور اگر بالفرض عاقدین اس میں اپنی طرف سے کمی زیادتی کرنی چاہیں، تو مساوات مہلی کے رو برو کچھ کا رگر نہ ہوگی، کیونکہ حصول منفعت دونوں میں برابر میلان طبع میں باعتبار اصل کچھ فرق نہیں، پھر کمی زیادتی کرنی محض لغو ہوگی۔

منفعت متفاوت ہو تو رضا کا اعتبار ہے | ہاں اگر کوئی ایسی چیز ہو کہ باوجود اتحاد

فی الجنس پھر بھی ان کے منافع میں فرق معتد بہ ہو، مثلاً بیع حیوانات جو بمقابلہ حیوانات کی جائے، تو بے شک عاقدین کو حسب رغبت اختیار کی ویشی ہوگا۔

اس تقریر کے بعد عقد بیع میں قسم ثالث یعنی بیع فاسد کا ہونا، اور عقد نکاح میں اس احتمال ثالث کے نہ ہونے کی وجہ بھی سمجھ میں آگئی ہوگی۔

نکاح محارم، نکاح صحیح ہے | اس کے بعد یہ گذارش ہے کہ جب یہ امر محقق ہو چکا کہ نکاح کی کل دو صورتیں ہو سکتی ہیں، یا صحیح یا باطل،

قسم ثالث کی گنجائش نہیں، اور نکاح صحیح اور باطل کی تعریف اوپر گدہ چکی ہے کہ نکاح صحیح جملہ احکام کو صحیح کہتے ہیں، اور جس نکاح میں جملہ ارکان موجود نہ ہوں وہ نکاح باطل ہے یعنی

سرے سے وہاں وجود نکاح ہی نہیں ہوتا، تو اب آپ ہی انصاف کیجئے کہ نکاح محارم کو کون سی قسم میں داخل کرو گے؟ اور کون سے نکاح کی تعریف اس پر صادق آتی ہے؟ سب

جانتے ہیں کہ رکن نکاح وجود عاقدین و تراضی طرفین ہے اور بس، اور یہ تمام امور نکاح محرمات میں موجود، پھر یہ کہنا کہ محرمات سے نکاح منعقد ہی نہیں ہو سکتا دعویٰ بلا دلیل نہیں تو کیا

ہے؟ آپ بہت سے بہت فرمائیں گے تو یہ فرمائیں گے کہ نکاح محارم میں علت قابلہ یعنی محل نکاح موجود نہیں، کیونکہ محل نکاح محلات ہیں، چنانچہ صاحب نور الانوار نے بھی یہی

ارشاد فرمایا ہے، مگر بروئے انصاف اس امر کا انکار کرنا ٹھیک نہیں معلوم ہوتا۔

سب عورتیں محل نکاح ہیں | یہ بات سب جانتے ہیں کہ محل نکاح اصل میں تمام عورتیں ہیں، اور قابلیت نکاح و حصول غرض نکاح یعنی تولد اولاد

میں تمام عورتیں مساویۃً الاقدام ہیں، ورنہ چاہئے کسی عورت کا نکاح کسی مرد سے درست نہ ہو، اور ادیان سابقہ میں محرمات سے نکاح درست ہونا بھی اس دعوے کے لئے دلیل ظاہر ہے

چنانچہ جو انہ صیح صادق پرمضمون عرض کر چکا ہوں، غرض یہ عذر بھی آپ کا پیش نہیں چل سکتا۔ اور جب یہ امر محقق ہو چکا کہ نکاح محارم میں جملہ ارکان عقد موجود ہیں، تو باطل کہنا تو

باطل ہوگا، ناچار صحیح کہنا پڑے گا، کیونکہ اور کوئی احتمال تو یہی نہیں سکتا۔

صحیح مقابل باطل ہے، جائز نہیں | مگر خدا کے لئے صحیح کے معنی جائز کے نہ سمجھئے آپ کے فہم شاقب سے کچھ بعید نہیں کہ جواز نکاح

محارم کی تہمت ہمارے ذمہ لگائی جائے چنانچہ آپ کے بعض ہم مشرب ایسا کر بھی چکے ہیں ہمارے مراد صحیح سے وہ ہے جو مقابل باطل ہے، مقابل حرام مراد نہیں، کما ھو ظاہر۔ اس کے بعد یہ عرض ہے کہ جب تقریر مرقومہ بالا سے یہ بات محقق ہو چکی کہ نکاح محارم بوجہ فراہمی جملہ ضروریات نکاح دراصل نکاح نام ہوگا، ہاں اس کا شد حرام و مذموم ہونا مسلم، مگر فقط اس امر سے اس کا بطلان لازم نہیں آتا، تو بروئے انصاف اب ہم کو کسی اور دلیل کی ثبوت دے گا کہ لے احتیاج نہیں، ہاں اگر قول امام اس کے مخالف ہو تو پھر بے شک ہمارا کہنا ناقابل توجیہ الکلام بمالایرضی بہ القائل سمجھا جائے گا، لیکن سوائے امام اور کسی کے قول سے ہم پر رجعت قائم کرنا بعید از عقل ہے۔

ہدایہ سے سب عورتوں کے محل نکاح ہونے کا ثبوت

بلکہ اکثر جگہ بے محل و بے ضرورت بھی نقل عبارات کرنے لگتے ہیں :

قال فی الہدایۃ : ومن تزوّج امرأةً لایحلّ لہ نکاحھا، فوطئھا لایجب علیہ الحدّ عند ابی حنیفۃؒ، لکنہ یوجِبُ عقوبۃً اذا کان علیہ بذلک، وقال ابو یوسف و محمد والشافعیؒ علیہ الحدّ اذا کان عالمًا بذلک، لانہ عقدٌ لم یصادف محلّہ فیلْعَوُ، کما اذا أُضیفَ الی الذکور، وهذا لان محلّ التصرف ما یمکن محلّاً لحکمہ، وحکمہ الحدّ، وہی من المحرّمات ولابی حنیفۃؒ ان العقد صَادَفَ محلّہ، لان محلّ التصرف ما یمقبل مقصودہ، والاکتفی من بنات بنی آدم قابِلۃٌ للتزوّد، وهو المقصود، فکان ینبغی ان یتعقّد فی حق جمیع الاحکام، لانہ تعاد عن افادۃ حقیقۃ الحدّ، فیسوّی الشبہۃ الی اخرا قال (ص ۲۹۶) باب الوطی الذی یموجب الحد والذی لایوجبہ

(ترجمہ : جس شخص نے کسی ایسی عورت سے نکاح کیا کہ اس شخص کے لئے اس عورت سے نکاح جائز نہیں تھا، پھر اس کے ساتھ ہم بستری بھی کر لی، تو امام صاحب کے نزدیک اس شخص پر حد واجب نہیں ہے، البتہ سزا کے طور پر اس کو سخت تکلیف پہنچائی جائے گی، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو، اور صاحبین اور امام

شافعیؒ کے نزدیک اس شخص پر مرد واجب ہے، جبکہ وہ تحریم کو جانتا ہو، کیونکہ یہ نکاح ایک ایسا عقد ہے جس نے اپنے محل کو نہیں پایا، (یعنی جس عورت کی طرف عقد نکاح کی نسبت کی گئی ہے، وہ نکاح کا محل نہیں ہے) لہذا وہ نکاح بیکار اور لغو ہوگا، جیسا کہ کسی مرد کے ساتھ نکاح کرنا۔۔۔۔۔ اور اس عقد کا محل کو نہ پانا اس وجہ سے ہے کہ عقد کا محل وہ ہے جو عقد کا مکمل قبول کرے، اور عقد نکاح کا مکمل حلیٰ وطی ہے، اور یہ نیکوہ محرمات ابدیہ میں سے ہے (اس لئے یہ عورت نکاح کا مکمل قبول نہیں کر سکتی) اور امام ابو حنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد نکاح نے اپنے محل کو پایا ہے، کیونکہ عقد کا محل وہ ہے جو عقد کی غرض اور مقصود کو قبول کرے، اور تمام عورتیں (خواہ محرمات ہوں یا غیر محرمات) توالد و تناسل کی صلاحیت رکھتی ہیں، اور یہی نکاح کی غرض ہے، اس لئے مناسب یہ ہے کہ یہ نکاح اپنے تمام احکام کے حق میں منعقد ہو جائے، مگر یہ نکاح حلیٰ وطی کا فائدہ دینے سے عاجز رہ گیا ہے (اس لئے کہ شریعت نے محرمات سے نکاح حرام کیا ہے) پس یہ نکاح شبہ پیدا کرے گا

مخدوم من! اب! ملاحظہ فرمائیے کہ تقریر صاحب ہدایہ و عبارت اولہ میں توافقی ہے یا نہیں؟ دیکھئے! بجز فرق اجمال و تفصیل اور کچھ تفاوت نہیں، اور چونکہ اولہ کا ملیم یہ مطلب مفقلاً موجود ہے، تو اس لئے عبارت مذکورہ کا حاصل بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

نکاح محارم میں حلیٰ کا شبہ سب کے نزدیک مسلم ہے | ہاں یہ عرض ہے کہ عبارت مذکورہ میں جملہ وقال ابو یوسف و محمد

والشافعی: علیہ الحد اذا کان عالمًا بذلك، بشرط فہم اس پر دال ہے کہ ان حضرات ثلثہ کے نزدیک بھی نکاح محارم میں شبہ حلیٰ ضرور آجاتا ہے، ورنہ اگر کسی قسم کا شبہ نہ تھا، تو در صورت عدم علم بھی اجراء سے حد زنا ضرور ہونا چاہئے تھا، غرض شبہ حلیٰ سب کے نزدیک مسلم معلوم ہوتا ہے، فرق ہے تو یہ ہے کہ عند الامام قوی ہے، اور در صورت علم حرمت بھی زائل نہیں ہوتا، کیونکہ تمام ارکان موجود ہیں، اور امام ابو یوسف وغیرہ کے نزدیک اس قدر قوی نہیں کہ در صورت علم حرمت بھی دافع حد ہو جائے، مگر بروئے انصاف قول امام راجح معلوم ہوتا ہے، چنانچہ بعض عبارات ہدایہ و فتح القدیر وغیرہ سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے۔

نکاح محارم نکل حقیقی ہے، علامہ ابن ہمام کا حوالہ | اور صاحب فتح القدیر نے تو اس مسئلہ کو بہت شرح و بسط سے لکھا ہے

۱۔ مگر امام قارئین کی سہولت کے لئے اوپر عبارت کا ترجمہ کر دیا گیا ہے ۱۲۔

اور تائید قول امام کے لئے دلیل عقلی و نقلی بھی بیان کی ہیں، مگر چونکہ ہمارا اور آپ کا تنازع فقط اس امر میں ہے کہ عند الخفیہ نکاح محارم نکاح حقیقی ہے، یا نکاح باطل و مجازی ہے؟ اس لئے اسی قدر پرکتفا کرتا ہوں، دیکھئے! امام ابن ہمام صاحبین و امام شافعی رحمہ اللہ کا استدلال بیان فرماتے ہیں:

لَاَنَّ مَحَلَّ الْعَقْدِ مَا يُقْبَلُ حَكْمُهُ وَحَكْمُهُ
الْحِلُّ، وَهَذِهِ مِنَ الْمَحْرَمَاتِ فِي سَائِرِ
الْحَالَاتِ، فَكَانَ الثَّابِتُ صَوْرَةَ الْعَقْدِ
لَا انْعِقَادَهُ، لِأَنَّهُ لَا انْعِقَادَ فِي غَيْرِ الْحِلِّ
كَمَا لَوْ عَقَّدَ عَلَى ذِكْرٍ.
(کیونکہ عقد کا محل وہ چیزیں ہوتی ہیں جو عقد کا حکم
قبول کریں، اور عقد کا حکم طہارت ہے، اور یہ عورتیں بہر
حال محرمات ہیں، لہذا عقد کی صرف صورت پائی جائے گی
حقیقۃً عقد کا ثبوت نہ ہوگا کیونکہ غیر محل میں انعقاد
نہیں ہوا کرتا، جیسے کوئی شخص کسی مرد سے نکاح کرے)

اور استدلال امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا اس طرح پر بیان کیا ہے:
لِأَنَّ الْمَحَلِّيَّةَ لَيْسَتْ لِقَبُولِ الْحِلِّ،
بَلْ لِقَبُولِ الْمَقَاصِدِ مِنَ الْعَقْدِ، وَهِيَ ثَابِتَةٌ
وَلِذَا صَحَّ مِنْ غَيْرِهِ عَلَيْهَا -
(فتح القدیر ص ۲۳۰)
مجتہد صاحب! دیکھئے علماء خفیہ کس تصریح سے اس مطلب کو لکھ رہے ہیں، مگر آپ
تمام کتب خفیہ کو چھوڑ کر فقط قول صاحب نور الانوار کے بھروسے ہم کو ملزم بنانے لگے، شاید
منتہائے تحصیل جناب نور الانوار ہی ہے، اب ان حضرات کی تصریح سے صاف معلوم ہو گیا کہ
قول صاحب نور الانوار صاحبین کے مذہب کے موافق ہے، قول امام کے خلاف ہے، شاید آپ
کے نزدیک یہ امر ہے کہ علماء و مفتیین خفیہ جو بیان فرمائیں گے وہی مذہب امام ہوگا۔

نور الانوار کے قول کی تاویل | بلکہ صاحب فتح القدیر نے تو قول صاحب نور الانوار کی
تاویل بھی کی ہے، اور کہا ہے کہ علمائے اصول و فقہ نے
جو نہی نکاح محارم کو نفی پر محمول کیا ہے، اور محارم کو عدم محل نکاح قرار دیا ہے، تو اس کا یہ مطلب

یعنی نکاح حقیقی ہونے سے متعلق جو عبارت ہے اسی کو نقل کیا جاتا ہے ۱۲۔ فتح القدیر ص ۲۳۰ ج ۱ کتاب المحدثہ

۱۳۔ صاحب نور الانوار کے قول سے ان حضرات کا قول مراد ہے جو نہی نکاح محارم کو نفی پر محمول کرتے ہیں ۱۲

ہے کہ اس نکاح خاص کا محل نہیں، یہ نہیں کہ دراصل محل نکاح ہی نہیں۔

محارم بھی محل نکاح ہیں اور جس کو کچھ بھی فہم سلیم ہوگا تو اس تقریر سے سمجھ جائے گا کہ نکاح محارم بے شک محل نکاح ہوتا ہے، حرمت خلائج سے

آجاتی ہے، کیونکہ بدالنت عقل ونقل یہ بات مسلم ہے کہ جملہ نساء قابل تولد اولاد و محل ملک متعہ رجال ہیں چنانچہ آیت نَسَاءُ لَكُمْ حَرَثٌ لَكُمْ اور آیت حَقُّ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا سے صاف ظاہر ہے، بالجمہ اوصاف مذکورہ عورتوں کے حق میں اوصافِ اصلیہ ہیں، امورِ عارضہ نہیں، امورِ عارضہ ہوتے تو احتمال انفکاک بھی تھا، اوصافِ اصلیہ میں اس کی گنجائش نہیں، بہت ہوگا تو یہ ہوگا کہ بوجہ موانع خارجیہ مستور اور کالمعدوم ہو جائیں گے، فی الحقیقت معدوم نہیں ہو سکتے، چنانچہ جملہ اوصافِ اصلیہ میں یہی حال ہوتا ہے، تو اب یہ بات بارہا ثابت ہوگئی کہ بوجہ محلیت و قابلیتِ اصلیہ محارم محل نکاح تو ضرور ہوں گی، ہاں بوجہ موانع، حرمت لاحق ہو جائے گی، مگر ظاہر ہے کہ حرمت لاحقہ کی وجہ سے اصل محلیت باطل نہیں ہو سکتی، چنانچہ احکامِ منسوختہ میں حرمت تو آجاتی ہے، یہ نہیں ہوتا کہ سرے سے محلیت و قابلیت ہی معدوم ہو جائے۔

اور جب قابلیت و محلیتِ نکاح جملہ نساء کا وصفِ اصلی ہوا، تو یہ کہنا کہ فلاں عورت فلاں مرد کی بہ نسبت تو محل نکاح ہے اور فلاں مرد کے اعتبار سے محل نکاح نہیں، درست نہ ہوگا، ورنہ اوصافِ اصلیہ اور اضافیہ میں فرق ہی کیا رہے گا؟ مگر آفریں ہے آپ کو کہ باوجود حصولِ جمیع ارکانِ نکاح اس نکاح کو لائقِ ابطالِ حد بھی نہیں کہتے، حالانکہ حد و بوجہ شہادت بھی مندرج ہو جاتی ہیں۔

نور الانوار کا قول تصریحات اس کے سوا لمخطاوی و شامی و عینی و عالمگیری وغیرہ میں بھی یہ مسئلہ موجود ہے، دیکھ لیجئے سب نے بصراحت تام یہی لکھا ہے کہ عند الامام محارم محل نکاح ہیں، خوف طول

نہ ہوتا تو عباراتِ کتب مذکورہ بھی ملاحظہ عالی کے لئے نقل کر دیتا۔ مجتہد صاحب! آپ کو یہ چاہئے تھا کہ اگر بالفرض صاحبِ نور الانوار بصراحت قولِ مستند جناب کو امام کی طرف

۱۔ تمام عورتیں پیدائش اولاد کی صلاحیت رکھنے والی ہیں، اور مردوں کے انتفاع کی ملکیت کا محل ہیں ۱۲

۲۔ انفکاک: جدا ہونا ۳۔ مستور: چھپا ہوا، کالمعدوم: معدوم جیسا ۱۳

منسوب بھی کرتا، تو ان علمائے موصوفین کے مقابل میں جب بھی اس قول کو لائق احتجاج نہ سمجھتے اور عند التعارض انھیں کے قول کو صحیح کہتے، یہ تعجب تو یہ ہے کہ باوجود عدم تعارض بین القولین بھی آپ خواہ خواہ ترجیح مرجع کو تسلیم کر بیٹھے۔ اور عدم تعارض بین القولین اظہر من الشمس ہے، کیونکہ صاحب ہدایہ وفقہ القدری و عینی و شامی و طحاوی وغیرہ کو مراحہ نکاح محارم میں محل نکاح ہونے کو قول امام بتلاتے ہیں، اور صاحب نور الانوار نے محارم کو غیر محل نکاح مطلقاً فرما دیا ہے، مراحہ کسی کا نام نہیں لیا، اس کو قول امام سمجھنا آپ کا اجتہاد ہے۔ علاوہ ازیں صاحب فسخ القدر نے قول مرقومہ جناب کی جو تفسیر کی ہے اوپر عرض کر چکا ہوں، دیکھئے! اس بات سے بھی صاف یہی ظاہر ہوتا ہے کہ محرمات کا عند الامام محل نکاح ہونا تو تمام حنفیہ کے نزدیک سقم، ہاں علمائے اصول کے کلام جو بظاہر اس کے خلاف معلوم ہوتے ہیں، سو اس کی تاویل کی جائے گی جو صاحب فسخ القدر نے بیان کی ہے۔

نکاح محارم کے ابطال کیلئے خصم کی دلیل

صاحب مصباح الادلہ نے اپنے موقف کو ثابت کرنے کے لئے اور ادلہ کاملہ کے دلائل کو رد کرنے کے لئے جو دلیل لکھی ہے، اس کے شروع میں تین مقدمات ذکر کئے ہیں، جو درج ذیل ہیں :

(۱) بیشتر امور شرعیہ کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے، جس کی تحصیل عقد کی مشروعیت سے مقصود ہوتی ہے، نکاح کی غرض حل استمتاع یعنی بوی سے فائدہ اٹھانے کا جواز ہے۔ اور نکاح محارم میں یہ غرض مفقود ہے۔

(۲) نکاح سنتِ انبیاء ہے، احادیث میں اس کی بہت ترغیب آئی

ہے، اور محارم سے نکاح ناجائز ہے۔
(۳) جب کورٹ میں کوئی جرم ثابت ہو جاتا ہے تو قاضی سزا نافذ کرنے کا پابند ہوتا ہے، لیت و لعل کرنے کا اس کو اختیار نہیں ہوتا۔
پھر اس مقدمہ کے تتمہ کے طور پر یہ بیان کیا ہے کہ درجہ (سزا ہلانے) کا جو حکم حدیث میں آیا ہے، وہ حدیث، اول تو صحیح نہیں ہے، ثانیاً اس کے مخاطب عام مسلمان ہیں، قاضی نہیں ہے، یعنی مسلمانوں کے لئے مناسب یہ ہے کہ حد کا معاملہ قاضی کے سامنے نہ لے جائیں، لیکن اگر کوئی معاملہ کورٹ میں پہنچ جائے، اور پایہ ثبوت کو پہنچ جائے، تو قاضی اجرائے حد کا پابند ہے، وہ درجہ نہیں کر سکتا۔

ان مقدمات کے بعد صاحب مصباح ص ۱۹ میں لکھتا ہے کہ: "نکاح کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا، بلکہ وقوع میں آجانا مسلم، کیونکہ علت فاعلہ موجود، علت قابلہ موجود، تراخی ممکن مگر اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ حقیقی شرعی نکاح منعقد ہو جائے، جس کی شریعت میں یہ تعریف ہے: "زوجین کے درمیان ایسا معاملہ جو حل و طی کا سبب ہو" اگر محارم سے نکاح حقیقی شرعی نکاح ہوتا تو نکاح کے تمام آثار و لوازم ضرور ثابت ہوتے، کیونکہ قاعدہ ہے کہ الشئ اذا ثبتت بہ لکڑیہ (جب کوئی چیز پائی جاتی ہے تو اس کے لوازم ضرور پائے جاتے ہیں) (مصباح کی عبارت وضاحت کے ساتھ لکھی گئی ہے، بعینہ عبارت آگے آ رہی ہے)۔

حضرت قدس سرہ نے پہلے مقدمہ کے سلسلہ میں تحریر فرمایا ہے کہ یہ بات صحیح ہے کہ امور شرعیہ کی کوئی نہ کوئی غرض ہوتی ہے، جس کی تکمیل عقد کی مشروعیت سے مقصود ہوتی ہے، مگر نکاح کی جو غرض بیان کی گئی ہے یعنی حل استمتاع وہ درست نہیں ہے، بلکہ نکاح کا اصل مقصود "اولاد" ہے، وطی اس کا محض ذریعہ ہے، اور اگر وطی کو نکاح کی غرض مان لیا جائے تو وہ زیادہ سے زیادہ علت غائی ہوگی، جو معلول کا جزر نہیں ہوتی، پس نکاح کی صحت اس پر موقوف نہ ہوگی، پھر دس مثالوں سے

اس کی وضاحت کی ہے کہ غرض مفقود ہوتے ہوئے بھی معاملات موجود ہوتے ہیں۔

اور دوسرے مقدمہ کے سلسلہ میں تحریر فرمایا ہے کہ نکاح بے شک سنت انبیاء ہے، اور نکاح محارم ناجائز ہے، مگر اشرف چیز امر مباح و لائق ہونے سے بُری تو ہو سکتی ہے، معدوم نہیں ہو جاتی، مثلاً حلالہ کی شرط سے کیا ہوا نکاح یا کسی کی منگنی پر منگنی ڈال کر کیا ہوا نکاح مباح و لائق ہے، معدوم نہیں ہے، حضرت قدس سرہ نے اور بھی دسیوں مثالوں سے یہ بات واضح کی ہے۔

اور تیسرے مقدمہ کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہ بات ہم کو بھی تسلیم ہے کہ ثبوت جرم کے بعد قاضی کو سزا روکنے کا اختیار نہیں ہے، مگر اصل گفتگو اس امر میں ہے کہ نکاح محارم میں جرم ثابت بھی ہے یا نہیں؟ اور سزا واجب بھی ہوتی ہے یا نہیں؟

اور مقدمات کے بعد صاحب مصباح کی بیان کی ہوئی اصل دلیل کے بارے میں ارشاد فرمایا ہے کہ یہ کیسا اصول ہے کہ گڑ تو کھائیں، گُلگوں سے پرہیز! صاحب مصباح نکاح محرمات کا وقوع تو تسلیم کرتا ہے، اور اس کی علت بھی مان لیتا ہے، مگر معلول کو ماننے سے گریز کرتا ہے، یہ کون سا انصاف ہے!

اس کے بعد حضرت قدس سرہ نے سمجھایا ہے کہ حل استمتاع نکاح کے لئے لازم نہیں ہے، لہذا صاحب مصباح کا بیان کیا ہوا یہ قاعدہ کہ النشئ اذا ثبتہ منطبق نہیں ہے، کیونکہ لوازم ذات کا ذات سے انفکاک محال ہے علت غائی کا انفکاک جائز ہے، ہاں زنا کی حد کا مرتفع ہونا عقد نکاح کے لئے لازم ہے۔ اس کے بعد صاحب مصباح کے متفرق اعتراضوں کے جوابات ہیں۔

اس کے بعد مجتہد العصر نے ثبوت ابطال نکاح محارم کے لئے ایک دلیل تفصیلی تحریر فرمائی ہے، مگر یہاں مدعا سے پہلے تین مقدمے مُہْتَد کئے ہیں، سوال ہر سرہ مقدمات مُحرَّرہ مجتہد صاحب کو، اور جو ان میں مجتہد صاحب نے غلطی کی ہے بیان کرتا ہوں، اس کے بعد ثبوت و بطلان مدعا کے مجتہد صاحب آپ واضح ہو جائے گا۔

ختم کا مقدمہ اولیٰ

خلاصہ تقریر مقدمہ اولیٰ یہ ہے کہ اکثر امور شارع نے ایسے مقرر فرمائے ہیں جن کی اقامت سے کسی غرض کی تحصیل مطلوب ہے، اور وہ امور انہیں اغراض کے لئے شروع ہوئے ہیں، مثلاً عقد بیع و اجارہ و نکاح و ہبہ جو شروع ہوئے ہیں، تو ان سے کسی نہ کسی فائدہ کا حصول مقصود ہے، مثلاً بیع میں اگر تمکک بیع و ثمن مقصود ہوتا ہے، تو عقد نکاح سے حل استماع مطلوب ہے، توجب مثلاً مفاد نکاح حل استماع ٹھیرا، توجس وقت ادب جس حالت میں عقد نکاح غرض مذکور سے عاری ہوگا تو وہ نکاح حسب تقریر بالا محض باطل ہوگا، گو بظاہر ان کا ن ظاہری موجود ہوں، انتہی۔

مقصود نکاح اولاد ہے

اقول: مجتہد صاحب! مطلب آپ کا مقدمہ مسطورہ سے فقط اتنا ہے کہ جس عقد ادب امر کو شارع نے جس غرض کے لئے مقرر کیا ہے، مثلاً نکاح کو حلت و طہی کے لئے، اگر وہ غرض اس پر متفرع نہ ہوگی تو وہ عقد سراسر باطل ہوگا۔

مگر بروئے انصاف آپ کا یہ ارشاد سراسر خلاف عقل و نقل ہے، کیونکہ اول تو بدالات آیت نَسَأْتُمْ حُرَّتْ لَكُمْ، و فَوَآتِیْ (اِنِّیْ مُکَاثِرٌ بِکُمْ الْاَمَمَیْنِ) معلوم ہوتا ہے کہ مقصود اصلی نکاح سے حصولِ طہی نہیں، بلکہ تولدِ اولاد ہے، اور طہی واسطہ تولد ہے، اس لئے بالواسطہ مقصود ہو جاتی ہے، جیسے مقصود اصلی تو بقاء انسان ہے، اور غذا واسطہ بقاء ہے، اور حصول غذا کے لئے بھوک لگا دی گئی ہے، ورنہ فی الحقیقت نہ غذا مقصود ہے نہ بھوک، بالواسطہ ان میں مقصودیت آ جاتی ہے، یہی حال بعینہ صورت مذکورہ میں سمجھنا چاہئے، یعنی مقصود اصلی تو تولدِ اولاد ہے، مگر تولدِ اولاد جب ہو جب طہی ہو، اور حصولِ طہی جب ہو جب اس کی خواہش و شہوت پیچھے

لے مُہْتَد: تیار، مُحرَّرہ: لکے ہوئے ۲ لے ترجمہ آیت: تمہاری عورتیں تمہاری کھیتی ہیں ۱۲

لے فحوی: اشارہ، ترجمہ حدیث: میں تمہاری زیادتی کے ذریعہ دوسری امتوں پر فخر کروں گا ۱۲ لے تولدِ اولاد: بچہ پھنسا

لادی جلتے، تو اب ظاہر ہے کہ مقصود اصلی تو اولاد ہے، اور دومی و شہوت یہ واسطہ حصول اولاد
ہی، مقصود اصلی نکاح نہیں ہیں۔

اور زنا میں مقصود اصلی زلی کو شہوت رانی
ہوتی ہے، حصول اولاد نہیں ہوتا، اسی وجہ
سے زنا حرام ہوا، اور بطلان نکاح متعدد و موقت کی بھی یہی وجہ ہے کہ فرض اصلی نکاح وہاں مفقود
ہوتی ہے، چنانچہ ظاہر ہے۔

دوسرے یہ کہ اگر آپ کی خاطر سے علت دہلی کو متعامل اصلی
نکاح سے کہا ہی جائے تو یہی آپ کو کچھ مفید نہیں، کیونکہ اغراض
معلول کا جز نہیں ہوتیں | مطالب مقصودہ و بارہ حقوق، علت فانی ہیں، چنانچہ محض
استماع واستماع بہ نسبت ہیج و نکاح۔

مگر یہ بات سب کو معلوم ہے کہ عدم حصول علت فانی سے کوئی امر فی الواقع محروم نہیں جہاں

مقررہ مدت کے لئے شفا ایک ماہ کے لئے کیا ہو نکاح اگر بعد از مدت سے ہو تو اس کو نکاح منع کہتے ہیں، اور
منہ نکاح سے ہو تو اس کو نکاح موقت کہتے ہیں۔ مُنْقَض: اسم ہے تسبیح کا جس کے معنی ہیں تھوڑا توڑ
غریزہ خوراک، شکر و پاکا جس سے قائم و اعطایا جائے، مطلقہ عورت کو جو کپڑوں کا جوڑا دیا جائے اس
کو شدة نکاح کہتے ہیں۔ مَوْتَقَّت: وقت مقرر کی ہوا ۱۱

کسی بھی مرکب کے وجود کے لئے چار چیزیں ضروری ہیں: علت فاعلی، علت مائی، علت موصری
اور علت مفعولی، شفا پہلچان کے لئے بھی علت فاعلی ہے، اور پہلچانی کے اجزاء، ہائے، آئیں، باطن، حیت نامی
ہیں، اور پہلچانی تیار ہونے پر اس کی جو صورت اور حیثیت بنتی ہے وہ علت موصری ہے، اور پہلچانی کی
غرض، بشتا، بشتا، علت فاعلی ہے۔ من چاروں حصوں میں سے معلول کا جز صرف علت
موصری اور علت موصری ہوتی ہیں، علت فاعلی اور علت فاعلی معلول سے خارج ہوتی ہیں، بڑھتی کا پہلچانی
سے خارج ہونا تو ظاہر ہے، اور علت فاعلی پہلچانی کا جز اس لئے نہیں ہوتی کہ ضروری نہیں ہے کہ پہلچانی
تیار ہونے پر اس کی غرض رتبہ بھی ہو اسی طرح اگر دہلی نکاح کی غرض بھی ہو تو وہ علت فاعلی ہوگی،
جس کو معلول کے وجود میں کچھ دخل نہیں ہوتا، اس لئے نکاح کا وجود اس پر موقوف نہ رہے گا ۱۲

۱۱ چنانچہ معنی شفا ۱۲

کیونکہ بمثلہ علل اربعہ معلومہ جزو معلول فقط علت مادی اور علت صوری ہی ہوتی ہیں، اگر ان دونوں علتوں میں سے ایک بھی موجود نہ ہوگی، تو بے شک وجود معلول بالہذا ہمت ممنوع ہوگا، اور ان دونوں کے سوا علت فاعلی کو تو وجود معلول میں کچھ دخل بھی ہوتا ہے، مگر علت غائی تو اس حساب سے اجنبی محض ہوتی ہے، اس کا کام فقط یہ ہے کہ اس کے حصول کے لئے وجود معلول مطلوب ہوتا ہے بلکہ علت غائی تو اپنے وجود خارجی میں وجود معلول کی محتاج ہوتی ہے، معلول پہلے موجود ہو چکے تو علت مذکورہ کے حصول کی امید ہو، اس پر بھی بدون وجود علت غائی، وجود معلول کو محال سمجھنا دور صریح و خلاف عقل نہیں تو کیا ہے!

اس کے سوا ہزار جگہ یہ امر شاہد ہے کہ معلول موجود ہوتا ہے، اور علت غائی کا بوجہ مانع پتہ بھی نہیں ہوتا مثلاً

کوئی روٹی کھانے کے لئے، پانی پینے کے لئے، کتاب پڑھنے کے لئے، یا تخت بیٹھنے کے لئے حاصل کرتا ہے، اور باوجود حصول اشیاء مذکورہ بسا اوقات بوجہ مانع خارجیہ منافع مطلوبہ حاصل نہیں ہوتے، مگر یہ نہیں ہوتا کہ وہ چیزیں موجود ہی نہ ہو سکیں، ہاں یہ ممکن ہے کہ بوجہ عدم حصول اغراض ان اشیاء کا ہونا نہ ہونا برابر ہو گیا، یعنی جیسے ان اشیاء کے معدوم رہنے سے غرض مطلوب حاصل نہ ہوتی، ایسا ہی اب ہوا، مگر احکام وجود خارجی ہتکامہا ان اشیاء پر ایسے ہی متفرع ہوں گے جیسے در صورت حصول غرض مطلوب متفرع ہوتے، اور اس حساب سے ان کا وجود تمام و کامل و حقیقی سمجھا جائے گا۔

حلت استمتاع علت غائی ہے | بعینہ ہی حال امور و عقود شرعیہ کا خیال فرمائیے، مثلاً حل استمتاع کو یہ نسبت نکاح علت غائی سمجھنا چاہیے، اور غرض اصلی وجود نکاح سے حل استمتاع ہے، پہلے نکاح ہو چکے تو اس پر حصول حلت مذکورہ کی امید ہو، یہ نہیں ہے کہ اگر نفع مذکور بوجہ مانع مترتب نہ ہو تو نکاح ہی سرے سے باطل ہو جائے گا، مگر چونکہ غرض مقصود اس نکاح سے حاصل نہیں ہوتی، تو اس حساب سے بے شک اس کا وجود عدم برابر ہوگا، ہاں احکام وجود خارجی عقد نکاح، عقد مذکور پر بعینہ ایسے ہی متفرع ہوں گے جیسے نکاح مفید حلت پر متفرع ہوتے۔

بالجملہ یہ امر یہی ہے کہ بعد وجود علت تامہ وجود معلول ضروری ہوتا ہے، پھر بھلا یہ کب

ہو سکتا ہے کہ ایک چیز کی علت فاعلہ اور علت قایلہ، مادہ اور صورت سب موجود ہوں اور وہ چیز معدوم ہو؟ رہی علت غائی، وہ رکن وجود معلول ہی نہیں ہوتی، جو اس کے وجود خارجی پر وجود معلول موقوف ہو، بلکہ معاملہ برعکس ہے، معلول ہو چکے تو بعد میں علت غائی ہو، سو جب کسی نکاح کے تمام ارکان شرعیہ موجود ہوں گے، تو وہ نکاح بالضرور عند الشارع موجود اور حقیق ہوگا اور جملہ احکام نکاح اس پر منقطع ہوں گے، اور منجملہ ان احکام کے ارتفاع حد زنا بھی ہے۔

چند مثالیں جہاں غرض مفقود اور خلافت نقل ہونا اس سے ظاہر ہے کہ مسائل کثیرہ شرعیہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ وجود غرض اصلی کا نشان بھی نہیں ہوتا، مگر معاملات موجود ہیں اور پھر بھی وہ امور موجود شمار کئے جاتے ہیں، خضیہ کے

طور پر تو اس کی مثالیں کثیرہ موجود ہونی ظاہر ہیں، ہاں دو چار مثالیں اس قسم کی کہ جن کو غالباً آپ بھی تسلیم کرتے ہوں گے عرض کرتا ہوں۔

① دیکھئے! اگر کسی کافر کے نکاح میں دو بہنیں ہوں، اور پھر شرف بہ اسلام ہو جائیں تو حدیث میں یہ حکم ہے کہ ان دونوں میں سے ایک کے اختیار کر لینے کا زوج کو اختیار ہے، اس اختیار سے صاف ظاہر ہے کہ بعد اسلام بھی وہ دونوں بجالہ اس شخص کے نکاح میں ہیں، ورنہ اختیار تعین ہی باطل ہوگا، حالانکہ اس پر سب کا اتفاق ہے کہ ان دونوں سے وطی کرنا حرام ہے آپ نے جو مقدمہ نمذ کیا ہے، اس کے موافق تو بجز اسلام دونوں نکاح باطل ہو جانے چاہئیں، کیونکہ مقصود اصلی شارع جو نکاح سے نفاذ معدوم ہے۔

② علیٰ ہذا القیاس اگر کوئی شخص دو بہنوں کو خریدے، تو سب جانتے ہیں کہ مولیٰ کو اُختین پر ملک متعہ حاصل ہے یہی وجہ ہے کہ ان دونوں میں سے جس کو چاہے وطی کے لئے خاص اور معین کر سکتا ہے، حالانکہ غرض نکاح یعنی علت وطی بہ نسبت اُختین مولیٰ کو حاصل نہیں یعنی مولیٰ کو یہ اختیار نہیں کہ دونوں سے وطی کرے۔

③-۱۰ اس کے سوا صائمہ وحرثہ وحنثہ ولفسان میں بھی علت وطی غرض اصلی نکاح معدوم ہے، اور نکاح جوں کا توں موجود ہے۔ اگر کوئی زوجہ سے ظہار یا ایثار کرے، تو وہ وطی قبل ادائے کفارہ حرام ہوتی ہے، اور نکاح بجسبہ وجود

مکاتب اور مکاتبہ میں ملک موجود ہوتی ہے، اور انتفاع خدمت و ملی منوع —
والد اور والدہ وغیرہ ذی رحم محرم کا بسبب شرار مملوک ہونا مسلم، ورنہ اس کی طرف سے آزاد ہونے
کے کیا معنی؟ اور پھر بھی غرض ملک یعنی ملت انتفاع اشد منوع ہوتی ہے، — اور
شرائے ابون وغیرہ کی صورت میں اگر آپ یہ فرمائیں کہ ملک میں آتے ہی آزاد ہو گئے، حصول
انتفاع کی فرصت ہی کہاں ملی ہے؟ سو خیر آپ ہی فتویٰ دے دیجئے کہ ابون وغیرہ اگر اس
کی ملک میں رہ سکتے تو اس کو خدمت وغیرہ ان سے حاصل کرنی جائز ہوتی؟

سو جیسا ان صورت میں ملک موجود ہوتی ہے، اور علت غائی ملک یعنی حصول انتفاع حرام
ہے، اور حصول انتفاع کی حرمت سے عقود مذکورہ باطل نہیں ہوتے، بعینہ یہی حال نکاح محارم
کا تصور فرمائیے، وہاں بھی بوجہ حصول ارکان نکاح عقد نکاح فی الحقیقت موجود، ہاں بوجہ حرمت
نکاح فعل و ملی اشد حرام ہوگا، مگر اس حرمت و ملی سے عقد نکاح باطل و معدوم نہ ہوگا، وہو المطلوب
قیاس مع الفارق اور عبارت اولہ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ بسبب فقدان عبادت جو خاصہ
و مقتضائے طبع انسان ہے، انسان نوع انسانی سے نکل جاتا ہے،

لہٰذا اولہ کاملہ دفعہ ثامن میں ایک ضمنی بحث میں حضرت نے فرمایا تھا کہ عبادت طبع انسانی کا خاصہ ہے، جب تک
یہ خاصہ باقی ہے، انسان انسان ہے، اگر خاصہ باقی نہ رہے تو پھر یا تو یہ سمجھا جائے گا کہ اس کی ماہیت بدل
گئی، یا یوں کہیں گے کہ وہ نوع انسانی میں پہلے سے داخل ہی نہ تھا چنانچہ ایمان نہ ہونے کی صورت میں ملکیت
کے لئے صرف قبضہ کافی ہے — صاحب مصباح نے مقدمہ اولیٰ میں حضرت کی اس
بات سے استدلال کرتے ہوئے کہلے کہ چونکہ نکاح کا خاصہ علیٰ استمتاع ہے، اور محارم کے نکاح میں
یہ بات متحقق نہیں ہے، اس لئے اس کو بھی نکاح ہی نہیں کہیں گے — حضرت قدس سرہ صاحب
مصباح کے اس قیاس کا جواب دے رہے ہیں کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ عبادت اور علت غائی میں عدم
و خصوص مطلق کی نسبت ہے، عبادت خاص مطلق ہے، اور علت غائی عام مطلق، یعنی عبادت ہمیشہ
خاصہ اور لازم ماہیت ہوتی ہے، اور علت غائی کے لئے یہ بات ضروری نہیں ہے، کہیں وہ خاصہ
اور لازم ماہیت ہوتی ہے اور کہیں نہیں ہوتی، اور نکاح کی غایت یعنی حل استمتاع نکاح کی
ماہیت کے لوازم میں سے نہیں ہے، اور عبادت انسان کی ماہیت کے لئے لازم ہے، اس لئے ایک
کو دوسرے پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے ۱۱

آپ کے مفید ہمارے، کیونکہ طاعت غائی، خاصہ اور مقتضائے طبع سے نام ہے، تو جو طاعت غائی کہ لازماً ذات میں محسوب نہ ہوگی، جیسا کہ طاعت دہلی پر نسبت نکاح ہے، اس کے ہم سے تو ہم اصل لازم نہ ہوگا، ہاں جو طاعت غائی کہ لازماً ذات میں داخل ہوگی، جیسے عبادت لازم ذات، انسانی ہے، تو اس کے زوال سے زوال ذات لازم ہوگا ثنائی کو اول پر تیس کرنا قیاس سے انفرادی ہے، اسی وجہ سے اول میں عبادت کو خاصہ و مقتضائے طبع انسانی کہا ہے، طاعت غائی نہیں کہا، تاکہ کسی کو شبہ نہ ہو، اور اس کا ثبوت کہ طاعت دہلی نکاح کی ذات کو لازم نہیں مطلقاً آگے آتا ہے۔

چھینم! آپ کے مقدمہ مجدد کا بطلان تو ہو چکا اگر یہ بات قابلِ استدعا دوسرے کہ آپ نے اشارع کو قیدِ اکثر کے ساتھ نہیں مفید کیا ہے؟ شاید آپ کے نزدیک بعض اشارع ایسے ہی ہیں کہ جن سے کوئی غرض متعلق نہیں، بلکہ نعوذ باللہ منافع سے بالکل مغفرا اور لغو محض ہیں۔

خصم کا مقدمہ دوم اس کے بعد مجدد صاحب نے مقدمہ ثانیہ تحریر فرمایا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ نکاح سنت نبوی صلی اللہ علیہ وسلم، بلکہ سنتِ مسیح انبیاء کرام علیہم السلام ہے، اور جنابِ محمدیؑ نے اس کی ترویج دلائی ہے، اور اس کے اثبات کے لئے صریحی نقل فرمائی ہیں۔

امرِ مبنوعی لاحق ہونے سے اشرف چیز | مجدد صاحب! سنے اتنی بات آپ کی بے شک
بڑی تو ہو سکتی ہے، معدوم نہیں ہوتی | قابلِ تسلیم ہے کہ نفسِ نکاح سنتِ انبیاء کرام
بھی دلائی ہے، اگر یہ امر ہی ہر ذی فکر پر ظاہر ہے کہ حقہ نکاح میں کوئی امرِ مبنوعی لاحق ہو جائے گا
تو ضرورتاً اصلہ منڈلِ مبنوعیت اسی طرح ہو جائے گی، جیسے نکاح علانہ اور خفیہ، خطیہ
خطیہ کرنے سے شرطیت و خوبی نکاح منڈلِ مبنوعیت و حج ہو جاتی ہے،

اور صلوة عیسٰی عہدہ و اشرف چیز کا حسنِ بوجہ حقوق، ریا و متعہ و غیرہ مفاسد و مجرہ منڈلِ حج کو جانا
ہے، بطورِ غرور کے وقت نماز نہ ملنے کی وجہ سے مقبوتیت صلوة منڈلِ کبرامت ہو جاتی ہے

اور صوم نفل کی خوبی بوجہ عدم امتثال امر زوج معدوم ہو جاتی ہے۔ علیٰ ہذا القیاس عقد بیع و ہبہ و اجارہ وغیرہ میں بوجہ قبائح خارجیہ اباحتِ اصلہ مبتدل بہ مانعت و عدم جواز ہو جاتی ہے، لیکن ان امور خارجیہ کی وجہ سے یہ نہیں ہوتا کہ عقد نکاح و صوم و صلوة و بیع وغیرہ معدوم ہو جائیں، بلکہ صور مذکورہ بالا میں سب کے نزدیک امور مشائرا لہا موجود و محقق سمجھے جاتے ہیں، ہاں بوجہ مفاسد خارجیہ سن و اباحتِ اصلی مبتدل بہ قبیح و عدم جواز ہو جاتا ہے۔

یعینہ یہی قصہ نکاح محارم میں خیال فرمائیے۔

خضم کا مقدمہ سوم | اس کے بعد جو مجتہد العصر نے مقدمہ ثلاثہ تحریر فرمایا ہے، اس کا مطلب تو

فقط اتنا ہی ہے کہ تنفیذِ حدود بعد ثبوتِ مائتوبہا حسب ضوابط شرعیہ امام پر فرض و واجب ہے، کیونکہ مقصود نصبِ امام سے یہی ہے، مگر حضرت مجتہد نے حسبِ عادت طولِ لاطائل کو کام فرمایا ہے، اور اس امر پر بھی کہ اثبات کے لئے آیات و احادیث عبارت فقہ اکبر کو نقل کیا ہے، سواس کے تسلیم میں کسی کو تردد نہیں، مگر خاطر جمع رکھئے،

ان شاء اللہ آپ کو بھی اس مقدمہ سے کچھ نفع نہ ہوگا، اتنی بات کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں کہ امام کے نزدیک اگر کسی شخص کی نسبت ثبوتِ زنا حسب قواعد شرع یقیناً ہو جائے تو بے شک اس پر حد زنا جاری کرنی چاہئے، مگر کلام تو اس امر میں ہے کہ وطی محارم میں بعد نکاح حد زنا پائی جاتی ہے یا نہیں؟ اور زنا جب ہو جب محرمات محلِ نکاح نہ ہوں اور اس کا حال اوپر عرض کر چکا ہوں۔

مقدماتِ ثلاثہ پر اجمالی تبصرہ | اب ناظرینِ اوراق کی خدمتِ عالی میں یہ عرض ہے کہ

مبجلہ مقدماتِ مطلوب، اگر مقدمہ واحد ہی غلط ہو جائے تو ثبوتِ مطلوب کی کوئی صورت نہیں ہوتی، اور جس مطلب کے تمام مقدمات یا غلط ہوں یا ثبوت مدعا میں ان کو کچھ دخل نہ ہو، تو پھر تو ان مقدمات سے حصولِ مطلوب کی امید رکھنی محض خیالِ خام ہوگا، اور مجتہد صاحب کے مقدماتِ ثلاثہ کی کیفیت عرض کر چکا ہوں کہ مغلطہ محض ہے، اور اختلاطِ الحق بالباطل کا نمونہ ہے۔

مثلاً: مقدمہ اول میں اس قدر تو درست کہ اگر کوئی عقد محقق ہو، اور باوجود تحقق،

لہ یعنی جو چیزیں حدود کو واجب کرتی ہیں ان کے ثبوت کے بعد حدود کو نافذ کرنا ۱۲

حصول منافع مقصودہ کی نوبت نہ آئے تو اس کا عدم وجود برابر ہے، مگر اس پر جو مجتہد صاحب نے اتنا اور تیز ادھر دیا ہے کہ عقد مشائریہ بوجہ عدم حصول منافع فی الواقع بھی معدوم محض ہو جائیگا اور اس کا وجود ہی باطل ہوگا، یہ قوت اجتہاد یہ کا نتیجہ ہے، اگرچہ ہم کو تو اس کے تسلیم سے بھی کچھ مضرت نہیں ہوتی، کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ مقصود نکاح تو لڑکا اولاد ہے، حلت وطی نہیں اور جب حل وطی علت غائی نکاح نہ ہوئی تو پھر آپ کے ارشاد کے تسلیم کر لینے سے بھی ہم کو کچھ مضرت نہیں۔

علیٰ ہذا القیاس مقدمہ ثانیہ میں اتنی بات تو ٹھیک کہ نکاح ایک مرغوب و مسنون (فعل) ہے، مگر اس کا یہ مطلب سمجھ لینا کہ اگر کسی وجہ خارجی سے وہ مرغوبیت و مسنونیت جاتی رہے گی تو نکاح ہی اصل سے معدوم محض ہو جائے گا، مجتہدین آخر زمان کا اجتہاد بے بنیاد ہے۔

رہا مقدمہ ثالثہ، اس کے حق ہونے میں کسی کو کلام نہیں، ہاں اس کے ساتھ اتنا اور مطلب زائد سمجھ لینا کہ وطی نکاح محارم محض زنا ہے ایک امر بے سرو پا ہے، مجتہد صاحب سے کوئی پوچھے کہ اگر یہ امر مسلم ہوتا تو پھر خلاف ہی کیا تھا، اختلاف تو اسی میں ہے کہ نکاح محارم کو آپ زنا شمار کرتے ہیں، اور ہم بوجہ اجتماع جملہ ارکان، نکاح حقیقی کہتے ہیں، آپ نے مصادروہ علی المطلوب جیسی لغویات کو تو تسلیم کر لیا، مگر مطلب اولہ جو کہ سراسر موافق عقل و نقل ہے تسلیم نہ کیا، انصاف و عقل ہو تو ایسا ہو!!

خصم کے مقدمہ سوم کا متمم | بعد اس کے مجتہد صاحب نے مقدمہ ثالثہ کے اخیر میں بطور

۱۔ مصادروہ علی المطلوب کے لغوی معنی ہیں: دعویٰ کی طرف لوٹنا، اور اصطلاحی معنی ہیں: دعویٰ یا جزو دعویٰ کو دلیل بنانا، جَعَلَ الدَّعَى عَيْنَ الدَّلِيلِ اور جَزَاءً (دستور العلماء ص ۳۱۲) پھر مصادروہ کی چار قسمیں ہیں: بعینہ دعویٰ کو دلیل بنانا، یا جزو دلیل بنانا، یا دعویٰ پر دلیل کی صحت کا موقوف ہونا، یا جزو دلیل کی صحت کا دعویٰ پر موقوف ہونا، مصادروہ بمعنی اقسامہ باطل ہے، کیونکہ وہ دور کو تسلیم ہے۔ صاحب مصباح نے مقدمات کے بعد جو دلیل بیان کی ہے اس میں اصل دعویٰ ہی کو دلیل کے طور پر ذکر کیا ہے کہ: زنا نکاح کا محرمات سے ممکن الوقوع ہونا، بلکہ وقوع میں آجانا مسلم، کہ علت فاعلہ موجود، علت قابلہ موجود، تراضی ممکن الخ ۱۲

تمہ یہ بیان کیا ہے کہ:

”جن حدیثوں میں آیا ہے کہ حتی الوسع حدود کو مسلمین سے دفع کرنا چاہئے، چنانچہ یہ حدیث را ذرأوا الخدود وعن المسلمین ما استقطعہم، یا اذما ذرأوا الخدود وبالشبک وغیر ذلک، تو قطع نظر اس سے کہ یہ حدیثیں ضعیف ہیں، کما مخرج المحمڈون بعضہا مقابلہ اور معارضہ احادیث صحاح کا نہیں کر سکتیں، ہم کہتے کہ ان احادیث میں خطاب ہے، غیر انہی کی طرف، الی آخر ما قال“

در صحیح حدیثوں سے ثابت ہے | مجتہد صاحب اگرچہ آپ کی اس تقریر سے ہماری غرض اصلی میں کچھ غفل نہیں آتا، اور اس وجہ سے

ہم کو اس کے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہیں، مگر آپ کی حدیث فقہی و حدیث دانی کے اظہار کے لئے یہ عرض ہے کہ اول تو آپ کا اس مضمون کی جمع احادیث کو علی الاطلاق ضعیف فرما دینا، آفتاب پر خاک ڈالنا ہے، بھلا آپ نے اس حدیث کو تو ضعیف فرما کر متروک کر دیا، مگر وہ حدیث متفق علیہ کجس میں آپ نے زانی سے اقرار زنا پر بھی منہ پھیر لیا، اور جب بہت ہی مبالغہ کیا تو فرمایا کہ تجھ کو جنون تو نہیں؟ بلکہ بعض روایات میں ہے کہ اس کا منہ سونگھایا گیا کہ کہیں شراب تو نہیں پی؟ کیا اس کو بھی ضعیف فرما دو گے؟ اور بعض روایات میں یہ بھی ہے کہ بوقت رجم بوجہ ایذاً شخص مذکور بھاگا، اور بعد رجم جب تمام صحابہ حاضر خدمت نبوی ہوئے، اور یہ قصہ فرار رجل مذکور آپ سے عرض کیا تو آپ نے فرمایا: **هَلْ تَرَكْنَهُمْ؟** (تم نے اس کو چھوڑ کیوں نہ دیا؟)

اب دیکھئے! اول تو وہ شخص مکرر سر کر اقرار زنا مفسلاً کر چکا تھا، اس کے بعد بہت سی تحقیق و تفتیش کر کے آپ نے حکم رجم دیا، اور اشنا سے رجم میں جو وہ شخص بھاگا، جس کی وجہ بظاہر ایذا معلوم ہوتی ہے، ان تمام امور پر بھی آپ نے اس شخص کے چھوڑنے کا حکم فرمایا، بروئے عقل تو بعد حکم رجم اگر شخص مذکور صراحتاً بھی انکار کرتا، جب بھی سموع نہ ہوتا

۱۲ جہاں تک گنجائش ہو مسلمانوں سے حدود ہٹا دو (مشکوٰۃ شریف، کتاب الحدود، فصل ثانی) ۱۲

۱۳ شبہ پیدا ہو جائے تو حدود کو ہٹا دو رواہ الامام فی مسندہ، تخریج کے لئے دیکھئے القول الجازم صلا

۱۴ یعنی حضرت ماعز رضی اللہ عنہ کا واقعہ، دیکھئے بخاری شریف ص ۲۱۶ مصری، باب لا یرجم الجنون ولا

الجنونۃ، کتاب المحاربن، ج ۱، مسلم شریف ص ۱۹۳، مصری، باب حل الزنا، کتاب الحدود ۱۲

چاہئے تھا، اس سے تو اِدْرَاؤُا الخُدُوْدَ بِالْوَهْمِ کا حکم معلوم ہوتا ہے۔
 اور بالفرض اس مضمون کی اگر تمام حدیثیں ضعیف بھی ہوں، تو فرمائیے تو اس کے مقابل
 اور معارض کون سی حدیث صحیح ہے؟ جس حدیث کو آپ معارض سمجھ رہے ہیں وہ ہرگز معارض
 نہیں، جب آپ معارضہ ثابت کریں گے، ہم بھی ان شاء اللہ جب ہی جواب نذر کریں گے،
 افسوس! باوجود دعوئے اجتہاد آپ نے یہ خوب بات نکالی ہے کہ بے سوچے سمجھے کوئی سی دُوحِیْل
 کو معارض کہہ دیا، اور آخر قوت وضعیف سندیں اکثر کسی قدر فرق ہوتا ہی ہے، بس ایک کو نسخ
 ایک کو فسوخ فرمادیا، ابطال احادیث کے لئے خوب قاعدہ نکالا ہے! اگر تعارض احادیث کے
 معنی آپ کو معلوم ہوتے تو ایسی بے سرو پائیاں نہ فرماتے، کتب اصول ملاحظہ کیجئے، پھر تعارض
 ثابت کیجئے جیف! حدیث اِدْرَاؤُا الخُدُوْدَ تو آپ کے نزدیک فسوخ ہو، اور اِدْرَاؤُا الخُدُوْدَ
 مَا اسْتَطَعْتُمْ پر آپ کا عمل ہو!!

تاویل باطل دوسرے آپ کا یہ تاویل کرنا کہ حدیث اِدْرَاؤُا الخُدُوْدَ میں خطاب ہے
 غیر ائمہ کی طرف، گھڑی ہوئی بات ہے، اہل فہم تو لفظ اِدْرَاؤُا ہی سے سمجھتے
 ہیں کہ یہ خطاب ائمہ کو ہے، ورنہ اِسْتَوْذُوا لَانْتَفَعُوا لَا تَنْظُرُوا وغیرہ فرماتے، اور جو کم فہم ہیں
 ان کے سمجھانے کے لئے صراحۃً اس حدیث کے اخیر میں ارشاد ہے: فَإِنَّ الْإِمَامَ أَنْ يَخْطِئَ فِي
 الْعَفْوِ خَيْرٌ مِنْ أَنْ يَخْطِئَ فِي الْعُقُوبَةِ، مگر جن کو بصیرت اور بصیر میں سے کچھ میسر نہیں، وہ اس
 قدر تصریح پر بھی جو کہیں سو بجا ہے، مگر غضب تو یہ ہے کہ اس حوصلہ پر دعوئے اجتہاد اور حدیث
 دانی کیا جاتا ہے! رہی یہ بات کہ بعد ثبوت کس شیئی کوئی اپنی ہوا سے
 نفسانی سے دفع حدود کرنا چاہے، سو اس کے بطلان میں کس کو کلام ہے؟ مگر نکاح محارم کو
 اس پر قیاس کرنا انھیں کا کام ہے جو عقل و فہم خدا داد سے بے بہرہ ہیں۔

۱۔ توہمات کے ذریعہ حدود ہٹا دو ۱۲۔ اگر باب میں کوئی صحیح حدیث نہ ہو تو ایسی ضعیف حدیث بھی حجت
 ہوتی ہے جس کا ضعف محض ہو یعنی بہت زیادہ ضعیف نہ ہو ۱۳۔ یعنی حضرت برابر مذکی حدیث جو امام
 اعظم کے نقلی دلائل میں نمبر (۱) پر گزر چکی ہے ۱۴۔ حدیثوں کو جہاں تک ہو سکے ہٹا دو ۱۵۔
 اِسْتَوْذُوا، چھپاؤ، لَانْتَفَعُوا، نقل نہ کرو، لَا تَنْظُرُوا، ظاہر نہ کرو ۱۶۔ کیونکہ امام کا معاف کرنے
 میں غلطی کرنا بہتر ہے اس سے کہ نہ راہینے میں غلطی کرے ۱۷۔ بصیرت: دل کی روشنی، بصیرت: دل کی روشنی ۱۸۔

خصم کی دلیل

اس طول لا طائل کے بعد مجتہد صاحب فرماتے ہیں :
 "اب بعد نگارش امور ثلثہ کے یہ گزارش ہے کہ نکاح کا محرمات سے ممکن
 الوقوع ہونا بلکہ وقوع میں آجانا مسلم، کہ علت قائلہ موجود، علت قائلہ موجود، تراضی ممکن
 اس سے یہ کب لازم ہے کہ نکاح شرعی حقیقی منعقد ہو جائے جس کی شرع میں تعریف یہ
 ہے کہ عقد بین الزوجین جو سبب حل و طہ کا ہو، کیونکہ جب یہ نکاح شرعی حقیقی منعقد ہو
 جاتا ہے سب آئینہ اور لازم اس کے بھی پائے جاتے ہیں کہ الشیء اِذَا اُنْكِتَ ثَبَّتَ بِكَوْاْزِمِہِ

اَقول: جناب عالی آپ کے اتنی
 علت تو مان لی، معلول ماننے میں کیوں دیر ہے؟ اُلٹا پٹنی کے بعد اس امر کو تو تسلیم

کر لیا کہ نکاح محرم میں جملہ ازکان و ضروریات نکاح موجود ہوتے ہیں، مگر فقط اس وجہ سے
 کہ لازم نکاح ————— مثل حل و طہ و وجوب مہر و ثبوت نسب ————— چونکہ یہاں محقق نہیں ہوتے
 اس نکاح کے معدوم ہونے کے قائل ہو گئے، اول تو یہ خیال کرنا تھا کہ بعد وجود علت تاتمہ
 معلول کا وجود ایسا بدیہی امر ہے کہ آپ کے سوانام عالم میں کوئی اس کا منکر نہ ہوگا، پھر اس
 کے کیا معنی کہ ضروریات نکاح تو سب موجود، مگر چونکہ اغراض و منافع نکاح اس پر مقرر
 نہیں ہوتے، اس لئے وہ نکاح موجود نہ ہوگا؟

حَلَّتِ طہی نکاح کے لازم میں سے نہیں ہے | دوسرے یہ کہ ابھی عرض کر چکا ہوں کہ حل
 و طہ مقاصد و منافع نکاح میں سے ہے ہی

نہیں، بلکہ غرض نکاح تو تکرر اولاد ہے، اور اگر پیاس خاطر جناب و طہ کو منافع و مقاصد اصلی
 نکاح میں داخل کیا بھی جائے، تو لازم نکاح میں سرگز داخل نہ ہوگی، آپ نے لازم و منافع
 کو مرادف سمجھ رکھا ہے، قضیہ: الشیء اِذَا اُنْكِتَ ثَبَّتَ بِكَوْاْزِمِہِ میں جو لازم کا لفظ ہے
 اس سے لازم حقیقی ————— جو کہ ذات ملزوم سے منفک ہی نہ ہو سکیں ————— مراد ہیں، اور
 حل و طہ ایسا امر نہیں کہ ذات نکاح سے منفک نہ ہو سکے، چند مثالیں اس قسم کی اوپر عرض
 کر چکا ہوں، اور جب حل و طہ لازم نکاح سے خارج ہوئی، بلکہ منافع و اغراض نکاح میں محسوس
 ہوئی، تو اس کے نہ ہونے سے نکاح کا نہ ہونا کیونکر لازم آ سکتا ہے؟

لازم کا انفکاک محال ہے، علت غائی کا نہیں | مثلاً امکان و حدوث، لوازم ذات
 جملہ اشیائے عالم ہے، تو ان کی

ذات سے اس کا انفکاح محال ہے، اور شہادت خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا عَلَتْ غَائِي خلقت جملہ اشیائے عالم حصول انتفاع بنی آدم ہے، اس لئے بسا اوقات اشیائے مذکورہ سے حصول منفعت جو ان کے حق میں بمنزلہ علت غائی تھا، منفلک ہو جاتا ہے، مگر عدم وجود علت غائی سے یہ نہیں ہوتا کہ اشیائے مذکورہ معدوم محض ہو جائیں چنانچہ ہزار ہا جانور ان صحرائی و دریائی و اثمار و اشجار وغیرہ سے بنی آدم کو مدت الوجود حصول انتفاع کی نوبت نہیں آتی، اور اشیائے مذکورہ ایسی ہی موجود رہتی ہیں جیسے در صورت حصول انتفاع موجود رہتیں — فقط وصف عبادت کے زوال سے ذات انسانی معدوم نہیں ہو سکتی۔

ارتفاع حد زنا، نکاح کے لئے لازم ہے | ہاں ارتفاع حد زنا نفس نکاح کو لازم ہے، چاہے نکاح حلال ہو یا حرام، کیونکہ علت حد زنا جب فعل زنا ٹھیرا، اور نکاح و سفاح میں تضاد ہوا، تو بالبداهت نکاح محارم میں حد زنا مرتفع ہو جائے گی، ہاں حرمت نکاح کا وبال اس کے ذمہ رہے گا۔

ثبوت مہر و نسب کا معاملہ | باقی رہا ثبوت مہر و نسب وغیرہ لوازم نکاح، سو آپ کے جواب کے لئے تو یہی کہہ دینا کافی ہے کہ جائز ہے کہ یہ لوازم نکاح صحیح و حلال ہوں، اور آپ کا مطلب جب ثابت ہو جب امور مذکورہ کو لوازم نفس نکاح کہا جائے، خواہ حلال ہو خواہ حرام، اول آپ نفس نکاح و ثبوت مہر و نسب وغیرہ میں لزوم ثابت کیجئے، اس کے بعد نفی لوازم مذکورہ سے نفی نکاح کا دعویٰ کیجئے۔

اس کے سوا نکاح محارم میں ثبوت نسب و وجوب مہر بعد و طی کو ہم تسلیم کرتے ہیں، اور آپ کا یہ ارشاد کہ: ”یہ بات ہر کہ وہ نہ جانتا ہے، اور اغلب کہ مؤلف بھی انکار نہ کرے گا کہ کوئی حکم ان احکام سے نکاح محرمات میں مترتب نہیں ہوتا، آپ کے جہل مرکب کا نتیجہ ہے، اگر آپ کتب فقہ دیکھتے، اور فہم خدا داد سے بہرہ رکھتے، تو ایسا دعویٰ ہرگز نہ کرتے، شاید آپ کی غرض ہر کہ وہ سے نفس نفیس اور مولوی عبید اللہ و مجتہد العصر مولوی محمد حسین اور قبلہ ارشاد جناب مولوی تذکرین صاحب ہوں گے مجتہد صاحب!

۱۔ سفاح: زنا کاری

۲۔ کہہ: چھوٹا، بڑا، ہر کہ وہ: ہر چھوٹا بڑا، ہر عام و خاص ۱۲

کتب فقہ کو ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے نکاح محارم کو شبہ فی العقد میں داخل کیا ہے۔

ہاں اس میں اختلاف ہوا ہے کہ شبہ فی العقد شبہ فی الفعل میں داخل ہے یا شبہ فی المحل میں، صاحبین نے شق اول کو اختیار کیا ہے، اور عند الامام شق ثانی مسلم ہے، اور چونکہ شبہ فی الفعل میں ثبوت نسب و وجوب مہر وغیرہ نہیں ہوتے، تو اس وجہ سے صاحبین نکاح محارم میں ان امور کے ثبوت کے قائل نہیں، اور شبہ فی المحل میں چونکہ ثبوت نسب و مہر وغیرہ ہوتا ہے، اس لئے عند الامام نکاح محارم میں بھی یہ امور ثابت ہو جائیں گے، اور در مختار و شامی و فتح القدیر وغیرہ میں یہ مسئلہ صراحتہ موجود ہے، ملاحظہ فرمائیے، خوف طول نہ ہوتا تو شبہ فی المحل و شبہ فی العقد کی کیفیت مع امثلہ مفصلاً عرض کرتا، مگر چونکہ اکثر کتب فقہ میں یہ بحث مفصلاً مذکور ہے، اور قدر ضروری بیان کر چکا ہوں اس لئے اس کو چھوڑنا اولیٰ معلوم ہوتا ہے۔

اور بعض علماء نے اگرچہ مہر و نسب کے عند الامام ثابت ہونے میں کلام کیا ہے، مگر اولیٰ اور ارجح قول اول ہی ہے، علاوہ ازیں آپ نے جو ثبوت امور مذکورہ کا بالکلیہ انکار کیا تھا، اس کا بطلان تو اظہر من الشمس ہو گیا۔

**تمکین زوج اور تفریق قاضی سے
اعتراض کا، جواب اول**

علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ ارشاد کہ:
”نکاح محارم نکاح حقیقی ہوتا تو زوجہ پر تمکین
زوج واجب ہو جاتی ہے، اور اس باب میں اس

کی نافرمانی داخل نشوز ہوتی، اور اس کی مانعت احادیث و کتب فقہ میں موجود ہے، اور قاضی کو ان میں تفریق کرنی حرام ہوتی، کیونکہ احادیث و آیات میں تفریق زوجین کی نہایت

۱۔ شبہ: اس چیز کو کہتے ہیں جو ثابت تو نہ ہو، مگر ثابت کے مشابہ ہو، پھر شبہ کی تین قسمیں ہیں مجمل و طلیٰ یعنی عورت میں پایا جانے والا شبہ، نفس و طلیٰ میں پایا جانے والا شبہ، اور عقد نکاح میں پایا جانے والا شبہ۔ تینوں قسموں کی تفصیل تسہیل ادلہ کا حصہ ۸۳ میں دیکھیں۔

الغرض نکاح محارم میں شبہ فی العقد پایا جاتا ہے، اور شبہ فی العقد امام اعظم کے نزدیک شبہ فی المحل میں داخل ہے، اور صاحبین وغیرہ کے نزدیک شبہ فی الفعل میں داخل ہے، اور شبہ فی المحل میں مہر واجب ہوتا ہے، اور نسب ثابت ہوتا ہے، پس امام اعظم کے نزدیک نکاح محارم کا بھی یہی حکم ہوگا، فتح القدیر ص ۳۶ میں نکاح محارم میں وجوب مہر کی صراحت موجود ہے ۱۲

ممانعت آئی ہے، حالانکہ نکاح محارم میں امام کے ذمہ تفریق واجب ہے،
بعینہ ایسا ہے کہ جیسے سید احمد خاں آیت و طَعَامُ الدِّينِ اَوْ نَوَافِلُ الْكُتُبِ حِلٌّ لَّكُمْ سے
گلامروری مرغی کے کھانے کی اجازت نکالتے ہیں، افسوس! اتنا نہیں سمجھتے کہ جب وہ نکاح ہی
حرام ہے تو استحقاتِ وطی ہی زوج کو کہاں ملے ہے؟ جو اس کی مخالفت نشوز مذموم سمجھا جائے؟
اور یہ نکاح عندالشرع لائق استقراری کہاں ہے جو تفریقِ ممنوعہ کہی جائے؟

جواب ۲۱

علاوہ ازیں زوجہ کو اختیارِ عدم تمکین زوج، اور قاضی کو اختیارِ تفریق بین الزوجین
باوجود نکاح صحیح و حلال بھی بہت جگہ حاصل ہوتا ہے، مثلاً اُخْتِن کو بعد اسلام
زوج تا وقتیکہ زوج اصدالاتین کو نکاح سے خارج نہ کر دے عدم تمکین کا اختیار ہے، عدم
ادائے مہر کی صورت میں اگر زوج تمکین زوج میں خارج ہو تو نشوز نہ سمجھا جائے گا، علیٰ ہذا القیاس
حائضہ و نفسار و صائمہ فی رمضان وغیرہ کو سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح پر صورت
اولیٰ یعنی اُخْتِین کے مجتمع ہونے کی صورت میں قاضی جبراً تفریق کر سکتا ہے، صورتِ لعان میں
بھی قاضی کا تفریق کرنا حدیثوں سے ثابت ہے چنانچہ لفظ فَفَرَّقَ بَيْنَهُمَا اس پر دال ہے،
اور کوئی کچھ تاویل کرے تو کرے بھی، مگر آپ تو مدعی عمل بالحدیث ہیں، آپ کو ہرگز گنجائش انکار
نہیں، زوج کے عین ہونے کی صورت میں باوجود نکاح صحیح قاضی تفریق کر سکتا ہے، بلکہ ان
صورتوں میں قاضی کے ذمہ تفریق واجب ہے، شاید آپ تو ان جمیع صورتوں میں بوجہ عدم تمکین
و بسبب تفریق، زوجہ اور قاضی کو مستحق و عید سمجھتے ہوں گے؟!

فساء کہ حرث لکم سے

اور ہمارا مطلب آیت و نَسَاءُ لَكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ سے فقط یہ
ہے کہ اصل مقصود نکاح تو لہذا اولاد ہے، اور اس بات
میں جملہ نساء عالم برابر ہیں، اس لئے سب عورتیں محل

استدلال پر اعتراض کا جواب

نکاح ہیں، اور ان سے نکاح منعقد ہو سکتا ہے۔ یہ مطلب نہیں کہ عورتوں سے
حصولِ استمناع کے لئے نکاح کی بھی ضرورت نہیں، جو آپ یہ ارشاد فرماتے ہیں کہ: ”یہ آیت اس بات
پر دلالت نہیں کرتی کہ ہر ایک عورت واسطے تمہارے کھیتی ہے۔“ اور آپ کا یہ ارشاد کہ: ”لفظ نساء

لہ بخاری شریف ط ۶۹۶ تفسیر سورۃ النور ابو داؤد شریف ط ۳۱۶ باب اللعان ۷۷ یعنی نساء کہ معروف ہے، نہ کرہ نہیں
ہے جو تمام عورتوں کا کھیتی ہونا ثابت ہو، آیت سے صرف تمہاری عورتوں یعنی بیویوں کا کھیتی ہونا ثابت ہوتا ہے ۱۲

سے جو مضاف ہے طرف ضمیر ”کرم“ کے بطور اضافت معنویہ مفید تعریف یا تخصیص اس سے مراد ازواج منکوحہ بنکاح صحیح ہیں، دعویٰ بلا دلیل ہے، اول تو سب جانتے ہیں کہ ایک چیز کو کسی کی طرف ادنیٰ ملاہست سے بھی مضاف کر دیا کرتے ہیں، اور بدالمت آیت خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا عورتیں مردوں کے لئے بنائی گئی ہیں، تو اس علاقہ ظاہرہ کی وجہ سے اگر اضافت کی جائے تو کیا حرج ہے؟ علاوہ ازیں بہت سے بہت ہوگا تو نِسَاءُ کُمْ کے معنی اَزْوَاجُکُمْ کے لئے جائیں گے، سو محارم بعد نکاح اَزْوَاج ہو ہی جاتی ہیں، ہاں زوجہ سے زوجہ نکاح صحیح یعنی حلال مراد لینا یہ آپ کی دھینگا دھینگی ہے، فرمائیے تو سہی یہ قید ”صحیح“ آپ نے کون سے قرینے سمجھی؟ ذرا ہم کو بھی تو سمجھا دیجئے۔

وَلَا تَنْكِحُوا أَسْوَاقَ لَدُنْكُمْ | اور ہم نے جو آدمیوں کو لکھا تھا کہ آیت وَلَا تَنْكِحُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ اِسْوَاقَ میں نکاح کے معنی حقیقی یعنی عقد نکاح مراد ہے معنی مجازی یعنی وطی و جماعت مراد نہیں، اس پر مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

”الْعَجَبُ كُلُّ الْعَجَبِ! کہ مولف باوجودیکہ قائل وجوب تقلید امام صاحب کا ہے، مع ذلک اس مذہب امام صاحب کے لفظ نکاح کے معنی حقیقی عقد کو قرار دیتا ہے، حالانکہ لفظ نکاح عند الامام معنی وطی میں حقیقی، اور معنی عقد میں مجاز ہے، منار کے متن میں ہے وَالنِّكَاحُ حَقِيقَةُ لِّلْوَطَنِ دُونَ الْعَقْدِ، اور اس مذہب پر دلیل امام صاحب کی فَلَا تَحِلُّ لَكُمْ بَعْدَ حَتَّى تَنْكِحُوا زَوْجًا غَيْرَهَا ہے انتہی“

جواب | اقول: مجتہد صاحب آپ کو منار کے الفاظ خوب یاد ہیں، ہر جگہ بے سمجھے نقل کرنے کو مستعد ہو جاتے ہو، اول تو پہلے عرض کر چکا ہوں کہ مجرد قول کسی حنفی کا ہمارے ذمہ واجب التسليم نہیں، ہاں اگر قول امام ہو تو بے شک اس کی جواب دہی کے ہم کفیل ہیں، سو آپ ہی فرمائیے کہ منار میں یہ کہاں ہے کہ یہ قول امام کا ہے؟ _____ اس کے سوا صاحب منار نے اگر نکاح حقیقی وطی کو کہہ بھی دیا تو بہت حنفیہ نے اس کا انکار بھی کیا ہے چنانچہ صاحب تفسیر مدارک نے سورۃ احزاب کی تفسیر میں یہ کہا ہے کہ تمام کلام اللہ میں نکاح کے معنی عقد ہی کے آئے ہیں، نکاح بمعنی وطی کہیں نہیں آیا، آپ کے نزدیک مذہب حنفی اقوال صاحب منار و نور لانوار

ہی میں منحصر ہے؟!

علاوہ ازیں ”منار“ کی عبارت یہ ہے والذکا لم لوطن دون العقد، اور اس کی شرح میں صاحب نور الانوار لکھتے ہیں: ای یكون النكاح المذکور فی قوله تعالى وَلَا تَنْكِحُوا مَا كُنْتُمْ آبَاءَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ محمولاً علی الوطی دون العقد، اول تو خدا معلوم آپ نے عبارت متن میں حقیقت کی قید کہاں سے شامل کر دی ہے؟ شاید کسی نسخہ میں یہ بھی ہو؟ دوسرے شارح کے محمولاً علی الوطی کہنے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ وطی نکاح کے معنی حقیقی نہیں، بلکہ بوجہ (قرینہ) خارجیہ اس آیت خاص میں نکاح کے معنی وطی کے لئے ہیں، اور جس کسی نے معنی نکاح کے وطی کے لئے بھی ہیں، تو ساتھ میں یہ بھی کہہ دیا ہے کہ یہ معنی بطور مناسبت لغوی کے ہیں، یہ کسی نے نہیں کہا کہ مستعمل فی الشرع بھی یہی معنی ہیں۔

رہی آیت فَلَا تَجِدُ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحُوا زَوْجًا غَيْرَهُ حَتَّى تَنْكِحُوا زَوْجًا مِثْلَی بھی نکاح سے مراد عقد نکاح ہی ہے، چنانچہ صاحب نور الانوار نے بھی اس کو تسلیم کیا ہے، اور وطی کی قید حدیث غائبہ سے جو کہ حدیث مشہور ہے، بڑھائی ہے، اگر نکاح کے معنی وطی کے ہوتے تو پھر اس حدیث کی کیا ضرورت ہے؟

وطی کی قید آیت سے مفہوم ہوتی ہے اور اگر ہم سے پوچھتے تو ان تکلفات کی کچھ ضرورت نہیں، بلکہ آیت مذکورہ میں نکاح سے مراد عقد ہی ہے، اور بدون الحاق حدیث غائبہ قید وطی ضروری سمجھی جاتی ہے، ہاں حدیث غائبہ کو بمنزلہ تفسیر آیت مذکورہ خیال کیجئے، یہ نہیں کہ حدیث مذکور سے کوئی امر زائد علی الایہ مفہوم ہوتا ہے، تاہم حدیث کے لئے ثبوت شہرت کی ضرورت پڑے، کیونکہ یہ امر بدیہی ہے، اور آپ بھی تسلیم کر آتے ہیں کہ جب تک کسی شے سے غرض اہل موضوع نہ شے حاصل نہیں ہوتی، اس وقت تک اس شے کا وجود عدم برابر ہوگا، مثلاً کوئی شخص اپنے خادم باورچی سے کھانا یا پانی وغیرہ طلب کرے، اور وہ شخص اسے مطلوبہ لائے، اور فقط صورت دکھلا کر قبل حصول منفعت

۱۱ یعنی لفظ نکاح جو باری تعالیٰ کے ارشاد وَلَا تَنْكِحُوا مَا كُنْتُمْ آبَاءَكُمْ میں مذکور ہے وہ وطی پر محمول ہوگا عقد پر نہیں ۱۱

۱۲ کسی چیز کی وہ غرض جس کے لئے وہ چیز تجویز کی گئی ہے ۱۲

لوٹا لے جائے، تو ظاہر ہے کہ شخص مذکور عقدہ امتثال امر سے سبک دوش نہ ہوگا، بلکہ اگر اشیائے مطلوبہ بالکل نہ لاتا تو بھی اتنا ہی نافرمان سمجھا جاتا۔ علیٰ ہذا القیاس مقصود جو حد اختیار زوج میں ہے، چونکہ حصول وطی ہے، تو قبل حصول مقصد مذکور وجود عدم نکاح برابر ہوگا، صورت اولیٰ میں شخص مذکور کا یہ عذر کہ صاحبِ مجھ کو تو فقط کھانا یا پانی وغیرہ کے لئے کو کہا تھا، یہ کب کہا تھا کہ کھانے یا پینے بھی دیکھو؟ جیسا مسموع نہ ہوگا، ایسے ہی بروئے انصاف آیت کا یہ مطلب سمجھنا کہ محض عقد نکاح کا حکم ہے، وطی ہو کہ نہ ہو، دو راز قیاس ہوگا۔

لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ
حرمت مصاہرت بالزنا کا ثبوت

قرینہ صارفہ کہیں نکاح سے وطی مراد ہو تو امر آخر ہے، ہمارا مطلب یہ کب ہے کہ بطور مجازی نکاح سے وطی مراد نہیں ہو سکتی۔ اور آپ کا یہ ارشاد کہ:

”آیت لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ میں اگر معنی نکاح، عقد کے لئے جائیں گے تو حرمت مصاہرت بالزنا جو مذہب امام ہے، مؤلف کیونکر ثابت کرے گا؟ اور مذہب امام کو کس طرح محفوظ رکھے گا؟“

خیال خام سے کم نہیں مجتہد صاحب! کتب فقہ اور اصول کو ملاحظہ فرمائیے، سب کی تقریر کا خلاصہ یہ ہے کہ لَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ سے حرمت منکوہۃ الاب ثابت ہوتی ہے، اور بوجہ اشتراک علت، حرمت موطوۃۃ الاب کا بھی یہی حکم رکھا ہے، اور اسی مسئلہ پر کیا موقوف ہے؟ میان محرمات میں بہت مسائل قیاسی ہیں، ورنہ نص میں تو چند صورتوں کے سوا اور کا مذکور بھی نہیں اگر علت حرمت فقط عقد نکاح ہوتا تو بے شک مزیئۃۃ الاب کے ثبوت حرمت میں خلل آتا۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ آیت مذکورہ سے صراحت مزیئۃۃ الاب کی حرمت ثابت نہیں ہوتی، بلکہ مزیئۃۃ الاب کو منکوہۃ الاب پر قیاس کرتے ہیں، اور بعض علماء نے جو نکاح کے معنی آیت مذکورہ میں موطوۃۃ کے لئے ہیں، اول تو یہ قول مرجوح ہے دوسرے ان کی مراد یہ نہیں کہ یہ حقیقی ہیں، سب جگہ یہی معنی مقصود ہوں گے، اور اس قول کو قول امام سمجھنا تو بالکل بے حکم بات ہے، بطور سند عبارت طحاوی نقل کرتا ہوں، وہو ہذا

فَاتِ الْاَوَّلٰی فِی الْاٰیَةِ اَنْ یُّرَادَ بِالنِّكَاحِ (بہتر یہی ہے کہ آیت میں لفظ نکاح سے عقد مراد

العقد، کما هو المجمع عليه، ويستدل بالثبوت حرمة المصاهرة بالوطء الحرام بدلیل آخر (طحاوی علی الدرر ص ۱۳)

یا جائے، یہی معنی وہ ہیں جن پر علماء کا اتفاق ہے، اور حرام وطی کے باعث حرمت مصاہرت کے ثبوت کے لئے دوسری دلیل سے استدلال کیا جائے

دیکھئے! صاحب طحاوی اس قول کو مجمع علیہ بتلاتے ہیں۔

اس کے بعد مجتہد صاحب ارشاد فرماتے ہیں:

مجتہد صاحب کا دعویٰ

”ہمارے نزدیک تو بسبب فقدان جملہ احکام اور اغراض نکاح کے ایسے عقد بطور مشاکلت نکاح کہہ دیا ہے، جیسے بیع مالیس عند البائع، یا بیع میتہ دوم کو جو مال شرعی نہیں، بیع شرعی نہیں کہہ سکتے، فقط بطور مشاکلت بیع کہہ دیتے ہیں۔“

دعویٰ بلا دلیل کون سنتا ہے؟! اقول: مجتہد صاحب! آپ کے اس دعویٰ بلا دلیل کو کون سنتا ہے؟! افسوس! آپ نکاح محارم اور بیع میتہ دوم کو کیساں سمجھتے ہیں، اتنا نہیں سمجھتے کہ بیع میتہ دوم میں تو رکن اعظم بیع یعنی منیع ہی معدوم ہے اور اس لئے اس کے بطلان میں کچھ خفاہی نہیں، اور نکاح محارم میں چونکہ جمع ارکان نکاح موجود ہیں تو بالضرور نکاح حقیقی ہوگا، اور اب اس میں جو خرابی اور فساد آئے گا تو اصل نکاح باطل نہ ہوگا ہاں اگر مثل بیع میتہ دوم اس نکاح میں بھی کوئی رکن معدوم ہوتا، تو پھر اس کو اس پر قیاس کرنا بجائ تھا، اور نکاح محارم میں جملہ ارکان نکاح کا موجود ہونا مفصلاً عرض کر چکا ہوں۔

باقی رہے اغراض واحکام، ان کا حال بیان کر آیا ہوں کہ ان کے عدم سے عدم عقد لازم نہیں آتا، یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ وجہ بطلان بیع میتہ دوم، فقدان اغراض بیع سمجھتے ہو، سب جانتے ہیں کہ وجہ بطلان بیع مذکور فقدان رکن بیع ہے، اور جب بیع ہی باطل ہوگی تو فقدان اغراض بیع آپ لازم آئے گا، اور مقدمہ اول دلیل جناب کی کیفیت مفصل ادر عرض کر چکا ہوں کہ کس قدر اس میں صحیح ہے، اور ایسا وجہ جناب اس میں کتنا ہے؟ اس سے ثبوت مطلوب کی امید نہ رکھئے، ہاں ثبوت خوش فہمی قائل اس سے ضرور ہوتا ہے، اور عبارت اولہ جس کا حال عرض کر چکا ہوں، اس سے حصول مطلب کی آرزو کرنی خلاف عقل ہے۔

شرائع سابقہ اور نکاح محارم قولہ: اور ایسا فعل نکاح حقیقی کیونکر ہو سکتا ہے کہ اس کے بعض افراد عند اللہ فاحشہ اور منقوت ہیں، اور سچیلی شرائع میں کبھی اس کی رخصت نہیں ہوئی، قال اللہ تعالیٰ: وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِمَّنْ

الْوَسَاءُ إِلَّا مَا كُنَّا نَسْكَنُ، إِنَّهُ كَانَ قَلِيلًا وَمُتَعَدًّا، وَمَا كَانَ سَكَنًا، إِنْ أَخْبَرْنَا قَالَ.

اقول: مجتہد صاحب اس مستعاد بلا دلیل کو کوئی نہیں سنتا، اول تو اگر یہ مذکور سے یہ بات نہیں نکلتی کہ کسی زمانہ میں نکاح محرمات کی اجازت ہوتی ہی نہیں، اور چنانچہ ائمہ کبار قلیل و متعدد کے اکثر مفسرین یہ معنی لکھتے ہیں کہ اُنہی کا ہی وجہ لکھو، بلاوں کہا جائے کہ نکاح محارم ہی حد ذاتہ ایک امر متفقہ و منقوض تھا، مگر فقط اتنی بات سے یہ کب ثابت ہوتا ہے کہ کسی زمانہ میں اس کی اجازت بھی نہیں ہوتی، دیکھئے آخر و تیسرے کے حال میں اور شاید یہ وہ تھا کہ اُنہی کے قلیل و متعدد کا ظاہر ہے کہ زیادتی انہی غریبہ نہایت نفع کے جو کہ علت حرمت ہے شراب کا وصف دائمی ہے، یہ نہیں کہ شروع اسلام میں تو قطع بڑھا ہوا تھا، اس کے بعد اُنہی نام ہو گیا اور باوجود اُنہی و خباثتِ عمر کے، شروع اسلام و ادیان سابقہ میں اس کے استعمال کی اجازت دی گئی، بدینہ ہی حال نکاح محارم کا ہو سکتا ہے کہ منقوض و متفقہ تو ہمیشہ سے ہو مگر حکم حرمت اب نازل ہوا ہو، عاودا زنی حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ میں اس نکاح کی اجازت ہوتی ایسی ظاہر بات ہے کہ انکار اس کا انکار بدیہت ہے، بلاں اس کے مقابلہ میں صاحب بیضاوی کا قول ہرگز سموع نہ ہوگا، یا اس قول کی تاویل کی جائے گی اور تفسیر کشمیر میں تو یہ بھی لکھا ہے کہ بعض مفسرین نے اِنَّمَا كُنَّا نَسْكَنُ کے یہ معنی دیے ہیں کہ جو اشخاص محرمات سے قبل نزول نہیں نکاح کر چکے ہیں، وہ نکاح کو ہمیشہ برقرار رکھا جائے، اہل آئندہ کو اس امر سے باز رہنا چاہئے، اور حضورؐ سے نزول کی حکم رہا، مگر عرصے کے بعد مطلقاً ممانعت کر دی گئی، یہ بات جواہری کہ یہ قول مرجوح ہو۔

دوسرے اگر یہ بات بھی تسلیم کی جائے کہ حضرت آدم علیہ السلام کے زمانہ سے کرب تک کسی زمانہ میں اس نکاح کی اجازت نہیں ہوئی، تو پھر بھی یہ کب ثابت ہوتا ہے کہ نکاح باہج اجماع جملہ ان کا یہ نکاح محض باطل و معدوم ہو جائے، اور اس کے ترک و کتب بہ حق نہائی جاری

لہ یعنی ہماری میں ایسا تھا، شرائع سابقہ میں ایسا تھا، بہت کا مطلب نہیں ہے، متکون، شریعہ قابلِ توحہ ہے، غرض شراب و کبیر، قمار، بلوہ، گھہ اور ان دونوں میں ہر گناہ کی جہیں ہیں، وہ ان کے فائدوں سے بڑی ہوتی ہیں، ۱۳ کہ چونکہ اس وقت میں سے نکاح کے عاود کوئی صورت ہی نہ تھی، ۱۴ قاضی بیضاوی نے یہ لایا ہے کہ متکون تاجہ نکاح کسی مدت میں مشروع نہیں رہا، ۱۵ کہ توحید کے معنی اِنَّمَا كُنَّا نَسْكَنُ اور نہ اس

کی جائے، خطبہ مسلم پر خطبہ کرنے کا جواز کسی شریعت میں ثابت نہیں ہوتا مگر نکاح مذکور کے نکاح حقیقی ہونے کے مجہور قائل ہیں، ولی حائضہ و نفساء و صائمہ کی اباحت کا کسی دین میں پتہ نہیں لگتا مگر اس کا کوئی قائل نہیں کہ اس کے مرتکب پر حد زنا جاری کی جائے۔ اور آپ کا یہ ارشاد کہ اگر نکاح محارم نکاح حقیقی ہوتا تو ضرور اس نکاح میں داخل ہوتا جس کو رسولؐ نے منون اور مشروع فرمایا ہے، بعینہ ایسا ہے جیسا کوئی کہنے لگے کہ نکاح حلالہ اور خطبہ مسلم پر نکاح کرنا اگر نکاح حقیقی ہوتا تو ضرور اس نکاح میں داخل ہوتا جس کو رسولؐ مقبول صلی اللہ علیہ وسلم نے منون اور مشروع فرمایا ہے، اور زوجہ کا خلاف مرضی زوج صوم نفل رکھنا اگر صوم حقیقی ہوتا تو بے شک یہ صوم منون و موافق مرضی شائع ہوتا، اور نکاح و صوم مذکور کی ممانعت ہرگز نہ کی جاتی۔

ستویلی ماں سے نکل کر نہ لے
کو قتل کرنے کی روایت

قوله: کَلَّا بَلْکَہُ نکاح کرنا باپ کی زوجہ سے تو ایسا فعل ہے کہ فاعل اس کا واجب القتل ہے، کہا جائے فی الحدیث عن البراء بن عازب قال: مَرَّ بِي خَالِي أَبُو بُرْدَةَ بْنُ بَيَّارٍ وَمَعَهُ لَوَاءٌ، فَقُلْتُ: اَيْنَ تَذْهَبُ؟ فَقَالَ: يَعْثُرُنِي النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِلَى رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً أَبَوِي، أَيْتُهُ بِرَأْسِهِ، ثُمَّ أَهَلَ التَّرْمِذِي وَأَبُو دَاوُدَ، وَفِي رِوَايَةٍ لَهُ وَلِلنَّسَائِيِّ وَأَبْنِ مَلْجَةَ وَالِدَارِمِي فَأَمَرَنِي أَنْ أَضْرِبَ عُنُقَهُ وَأُخَذَ مَالَهُ، وَفِي هَذِهِ الرِّوَايَةِ قَالَ عَيْتِي بِدَلِّ خَالِي

یہ روایت امام اعظم کی دلیل ہے
اقول: مجتہد صاحب! دیکھئے اس حدیث سے بھی ہمارا ہی مطلب نکلتا ہے، کیونکہ اگر نکاح محرمات بعینہ زنا ہوتا، تو حضرت ابو بردہؓ کو اس کے رحم یا جلد کا ارشاد ہوتا، اس قتل سے بشرط فہم خود ظاہر ہے کہ زنا اور نکاح محارم میں فرق زمین و آسمان ہے، یہ حدیث تو ہمارے مقابلہ میں جب تیش کرنی

لے مترجمہ: حضرت براء بن عازب رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ میرے ماموں حضرت ابو بردہؓ بن بیار میرے سامنے سے گزرے، اور وہ ایک جھنڈا لئے ہوئے تھے میں نے دریافت کیا کہ آپ کہاں جا رہے ہیں؟ فرمایا مجھ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک شخص کے پاس بھیجا ہے جس نے اپنی ستویلی ماں سے نکاح کر لیا ہے، تاکہ میں اس کا سر قلم کر کے لاؤں یہ ترمذی اور ابو داؤد کی روایت ہے، اور اس کی ایک اور روایت میں جو نسائی، ابن ماجہ اور دارمی میں بھی ہے یہ ہے کہ مجھ کو حکم کیا گیا کہ میں اس کی گردن ماروں اور اس کا مال لے لوں، اور اس روایت میں ماموں کے بچنے ابو بردہؓ کو چاہا تھا۔

تھی جب ہم نکاح محرمات کو قابل سزا سے سخت — مثل قتل وغیرہ کے — نہ کہتے ہوں، بلکہ ہمارا مقصد تو فقط یہ ہے کہ اس میں اور زانی میں فرق ہے، اس لئے اس کو جرم و جلد بطور حد زنا نہ کیا جائے گا، سیاستاً امام کو اختیار ہے، چاہے قتل کرے، چاہے دریا میں غرق کرے، یا ادبھی جگہ سے گرا دے، ورنہ آپ ہی انصاف کیجئے کہ سرکاٹ لینا اور مال بچین لینا حد زنا کس کے نزدیک ہے؟ — اور اگر یہ سزا شخص مذکور کو اس وجہ سے دی گئی تھی کہ اس کا کفر یا ارتداد ظاہر ہوا تھا، چنانچہ بعض نے اس قصہ کو اس پر ہی محمول کیا ہے، تب تو آپ کی مطلب براری کو اس حدیث سے کیا علاقہ؟!

چند روایتوں سے اعتراض | اس کے بعد جو اپنے مصنف ابن ابی شیبہ اور سنن اثرم اور اوسط ابن مزیار کے حوالہ سے چند روایتیں نقل کی ہیں، خلاصہ

ان کا یہ ہے کہ:

”حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ **مُحَلِّلٌ** اور **مُحَلِّلٌ** نہ اگر میرے پاس لائے جائیں تو میں ان کو جرم کروں، اور ایک روایت میں **مُحَلِّلٌ** اور **مُحَلِّلٌ** کا لفظ ہے، علیٰ ہذا القیاس حضرت عبداللہ بن عمرؓ نے ان دونوں کو زانی اور نکاح حلالہ کو سرفاح فرمایا ہے، اور نقل روایات کے بعد آپ نے یہ کہا ہے کہ بس نظر ان آثار کے نکاح محرمات ابدیہ سراسر باطل اور حرام ہے کس طرح زنا اور سرفاح قرار نہ دیا جائے گا؟ اور کیونکر نکاح حقیقی ہوگا؟ **إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عَجَابٌ**!!“

جواب | جناب مجتہد صاحب! چند بار عرض کر چکا ہوں کہ آپ جب نقل روایات پر آتے ہیں تو پھر بالکل پس و پیش کی نہیں سمجھتی، آپ کے مطلب کے موافق ہو یا مخالف، ذرا غور تو کیجئے کہ روایات مذکورہ کے بیان سے ہمارے مطلب کی تائید نکلتی ہے یا آپ کی؟ دیکھئے! جملہ حضرات مجتہدین

۱۔ دیکھئے **مُحَلِّلٌ** الاَوْخَزِي ۲۸۹/۱۲ ۵۲ احمد بن محمد ابوبکر الاثرم (متوفی ۲۶۱ھ) امام احمد رحمہ اللہ کے خاص شاگرد ہیں، ان کی سنن غیر مطبوعہ ہے۔ اور ابن المنذر رحمہن ابراہیم (۲۴۲-۳۱۹ھ) مشہور محدث اور مجتہد ہیں، ان کی کتاب الاوسط فی السنن والاجماع والاختلاف بھی غیر مطبوعہ ہے ۱۲ ۳۵ **مُحَلِّلٌ**: حلال کرنے والا یعنی زوج ثانی، **مُحَلِّلٌ** نہ: وہ شخص جس کے لئے مطلقہ مغلطہ حلال کی گئی یعنی زوج اول، **مُحَلِّلٌ** نہ: وہ عورت جس کو حلال کیا گیا یعنی مطلقہ ثلاثہ ۱۲

وغیرہ کا یہ مذہب ہے کہ نکاح حلالہ اگرچہ اشذ فیج ہے، اور احادیث میں محلل ومحللہ پر لعنت بھی آئی ہے، مگر محلل ومحللہ لائق حد زنا کسی کے نزدیک نہیں ہیں، اور ظاہر یہی تو ہے کہ جس حالت میں جملہ ارکان نکاح موجود ہوں پھر حد زنا کے کیا معنی؟ اور محلل نہ اگرچہ مرتکب فعل شنیع ہے، مگر فعل زنا سے جو کہ موجب حد ہے محض اجنبی ہے، اس لئے بالبداهت قول حضرت عمرؓ معمول علی السیاستہ ہوگا۔

اور آپ اور آپ کے ہم مشرب اگر خلاف عقل ونقل و جملہ سلف محلل اور محللہ نہ اور محللہ پر حد زنا جاری کرنے لگیں، تو بعینہ ایسا ہوگا جیسا کوئی شخص خلاف کتاب وسنت واجماع امت بوجہ وطی حائضہ ونفساء حد زنا جاری کرنے لگے، اور چونکہ عزم قلبی اور بوجہ شہوت اجنبیات کے دیکھنے کو بھی شارع نے زنا فرمایا ہے، تو ان پر بھی رجم و جلد جاری کیا جائے۔ اور جبکہ محلل ومحللہ نہ کو صراحتہً قابل رجم فرمادینے سے جہور کے نزدیک نکاح حلالہ نکاح حقیقی ہونے سے خارج نہیں ہوتا، تو نکاح محرمات کو قتل و اخذ مال کی وجہ سے کس طرح زانی حقیقی کہہ سکتے ہیں؟

نکاح محارم کا حال قتل جیسا ہے | خیر یہ امر تو ہو چکا، اب اور سنئے! اولہ کاملہ میں بعد ثبوت نکاح محارم بطور مثال یہ بیان کیا تھا کہ نکاح کا حال

ایسا سمجھنا چاہئے جیسا قتل کا، یعنی انزہاتی روح وغیرہ جو کہ لازم قتل ہیں قبل حقیقی سے جلد نہیں ہو سکتے حرام ہو یا حلال، یہ امر جدارہا کہ قتل اگر حلال ہوگا، جیسا قتل کفار، تو ایذائے انزہاتی روح کا قاتل سے مواخذہ نہ ہوگا، اور اگر قتل حرام ہوگا، جیسا قتل اہل اسلام، تو بوجہ امور مذکورہ نویت مطالبہ و مواخذہ آئے گی، بعینہ ہی حال نکاح کا ہے، یعنی انتفاع زنا جو کہ لازم و ضروریات نکاح سے ہے، ہر حالت میں نکاح کے ساتھ رہے گا، نکاح حلال ہو یا حرام، یہ فرق جدارہا کہ اگر نکاح حلال ہوگا تو وطی متفرع علیہ پر کچھ مواخذہ نہ ہوگا، اور اگر نکاح حرام ہوگا جیسے نکاح محارم تو وطی متفرع علیہ پر بھی اس کی وجہ سے حرمت آئے گی، اور جیسا قتل کفار ہو یا قتل اہل ایمان قتل حقیقی کہلاتا ہے، اسی طرح پر نکاح حرام ہو یا حلال نکاح حقیقی کہلاتا ہے۔ اس کے اوپر مجتہد صاحب فرماتے ہیں: ”ہاں اگر نکاح محرمات ابدیہ پر آتا ہے نکاح

اعترض | مثل حل و طوی وغیرہ مترتب ہونے تو نکاح کہا جاتا، جیسا کہ اگر قتل پر آتا ہے قتل

مثل انزہاق روح وغیرہ مترتب ہوں تو قتل کہیں گے واللہ“

جواب | مگر افسوس اتنا نہیں سمجھتے کہ جیسے انزہاق روح خواہ بوجہ حلال ہو یا حرام، لوازم قتل سے ہے، ایسے ہی نفس و ملی و انتہائے زنا لوازم نکاح سے ہے حلال ہو یا حرام، حمل و ملی کو لوازم نکاح سے شمار کرنا یہ آپ کی دھینگا دھینگی ہے، چنانچہ یہ مطلب عبارتِ ادلہ میں موجود، مگر آپ حسبِ عادت مضمون عبارت سے قطع نظر فرما کر اعتراض کرنے لگتے ہیں، بالجمہد جہاں نکاح حقیقی موجود ہوگا اس پر ملی و انتہائے زنا ضرور متفرع ہوگا، اور جیسا نکاح ہوگا ویسی ہی ملی ہوگی اور ملی نکاح محارم و ملی زنا اگرچہ دونوں حرام ہیں، مگر یہ فرق **وطی، و ملی میں فرق ہے** | ہے کہ زنا میں خود و ملی ہی حرام ہے، اور نکاح محارم میں چونکہ و ملی بعد نکاح حقیقی پائی گئی، اس لئے فی نفسہ تو حرام نہ ہوگی، ہاں اس وجہ سے کہ اس کا بیٹی ایک امر حرام ہے اس لئے یہ و ملی بھی حرام ہوگی، لیکن حد زنا ہر ایک و ملی حرام پر جاری نہیں ہوتی، ورنہ و ملی حائضہ و نفسا ربھی موجب حد زنا ہوتی، بلکہ حد زنا اس و ملی حرام پر متفرع ہوتی ہے کہ جس کا بیٹی محض زنا ہو، اور نکاح محارم میں چونکہ وجود نکاح حقیقہ ہوتا ہے تو جو و ملی اس پر متفرع ہوگی وہ موجب حد زنا کیونکر ہو سکتی ہے؟ جب زنا ہی نہیں تو لوازم زنا کہاں

تشبیہ پر اعتراض | اور آپ نے عبارت مذکورہ ادلہ پر جو یہ اعتراض کیا ہے کہ:

”انزہاق روح جو قتل پر متفرع ہوتا ہے محض بامر تکوینی ہے، اور

قتل و ملی جو نکاح پر مترتب ہوتا ہے بامر شرعی مترتب ہوتا ہے، اور قتل افعالِ حیثیہ میں

سے ہے تو نکاح افعالِ شرعیہ میں سے، پھر باوجود اس قدر تفرقہ کے بھی ایک کو دوسرے

پر قیاس کرنا بالکل قیاس مع الفارق ہوگا“

جواب تشبیہ کے لئے وجہ تشبیہ میں اشتراک کافی ہے | یہ اعتراض جناب کا خلاف عقل

مشتبہ بہ فقط وجہ تشبیہ میں شریک ہونے چاہئیں، سوائے وجہ تشبیہ ہزار امور میں بھی اختلاف ہوگا

تو کچھ حرج نہیں، ورنہ چاہئے زید کا لاسہ کہنا بھی غلط ہو جائے، اور یہ امر حرا دئی و اعلیٰ جانتے

لے مشتبہ: وہ چیز جس کو تشبیہ دی گئی ہے، و مشتبہ بہ: وہ چیز جس کے ساتھ تشبیہ دی گئی ہے، و وجہ تشبیہ: وہ بات جس میں

تشبیہ دی گئی ہے، جیسے کسی کی تعریف میں کہا کہ یہ تو شیر ہے، اس میں وہ شخص و مشتبہ بہ، و وجہ تشبیہ: اور بہادری و وجہ تشبیہ ہے۔

اور ہم نے صورتِ قتل کو اولہ میں بیان کیا ہے، چنانچہ یہ امر عبارتِ اولہ سے خود ظاہر ہے، یعنی جیسا حلت و حرمت، حقیقتِ قتل میں کچھ خارج نہیں، بلکہ حقیقتِ قتل دونوں سے عام ہے، ایسے ہی حقیقتِ نکاح حلت و حرمت دونوں سے عام ہے، یہ مطلب نہیں کہ بدون کسی دلیلِ مثبت کے حقیقتِ نکاح محارمِ محض قیاس علی القتل سے ثابت ہوتی ہے، جو آپ قیاس مع الفارق فرمانے لگے۔

اور چونکہ غرض بیانِ قتل سے فقط بیان کرنا ایسی مثال کا ہے کہ جو امرِ حسیہ میں سے ہے اور ہر ادنیٰ و اعلیٰ بوجہ محسوسیت اس کو سمجھ سکتا ہے، تو اب آپ کا اعتراض مذکور اس پر پیش کرنا بعینہ ایسا ہے کہ مثلاً کوئی زید کا لاسد پر یہ کہے کہ باوجودیکہ زید واسد ماہیت و لازم و خواص و عوارض کثیرہ میں مختلف ہیں، پھر ایک کو دوسرے پر کیونکر قیاس کر سکتے ہیں۔
_____ الغرض بیانِ مثالِ قتل سے بھی یہ امر بجا رہتا ہے کہ وجودِ حقیقی نکاح حلت و حرمت سے عام ہے۔

لغویات | تو اب آپ کا یہ ارشاد بھی کہ:

”سکتنا قتل قیس علیہ اور نکاح مقیس ہو سکتا ہے، تو کہتے ہیں ہم کہ اگر انزہاتی جو باقرارِ مؤلف اس کے آثار سے ہے، بعد ایک فعل کے جو بوجہ من الوجہ مشاغلِ قتل ہے مرتب نہ ہوئی، تو اس کو قتلِ حقیقی نہ کہیں گے، مجازاً قتل کہیں تو ہو سکتا ہے، ایسے ہی اگر طوطی جو آثارِ نکاح سے ہے، بعد ایک عقد کے جو مشابہ نکاح کے ہو مرتب نہ ہووے تو اس کو بھی نکاحِ حقیقی نہ کہیں گے، مجازاً کہیں تو کچھ مضائقہ نہیں، الی آخر اقال“

بالکل لغو ہو گیا، جب حقیقتِ نکاح حلت و حرمتِ وطی سے عام ہوئی، تو حیلِ وطی کو لازم و آثارِ نکاح سے شمار کرنا محض تحکم ہے، ہاں بے شک جو نکاح ایسا ہو گا کہ اس پر نہ وطی حلال نہ وطی حرام کچھ بھی متفرع نہ ہو سکے، اور اس کی وطی پر احکامِ زنا مثل رجم و جلد جاری ہوں، تو بے شک وہ نکاحِ حقیقی نہ ہو گا، بلکہ فی الحقیقت نکاحِ مجازی ہو گا، مگر چونکہ نکاحِ محرمات میں جو وطی ہوتی ہے اس میں اور وطی بالزنا میں فرقِ پتہ ہے، کس سحر اور اسی وجہ سے اس پر حد و زنا مثل رجم و جلد مرتب نہیں ہو سکتے، تو باہدایت اس کو نکاحِ حقیقی کہنا پڑے گا، اور جیسا بوجہ ظہورِ آثار و لوازمِ قتل حرام کو قتلِ حقیقی کہتے ہو، ایسے ہی نکاحِ حرام کو بوجہ ظہورِ آثار و لوازمِ نکاح یعنی انتفاع سے حد زنا، نکاحِ حقیقی کہہ لیں گے گا، اور جس حالت

میں معنی حقیقی بالبداهت موجود ہوں اس کو خواہ مخواہ مجازی کہنا خلاف عقل ہے، ہاں جس جگہ کہ لازم و آثار نکاح و قتل یعنی انتفاع سے زنا و ازواجی روح نہ ہوگا اس کو نکاح و قتل کہنا مجازی ہوگا۔

قتل تو حقیقی ہے مگر اس پر عمل نہیں | باقی آئیے جو وہ حدیث نقل فرمائی ہے جس میں آپ نے محضی کو ارشاد فرمایا ہے کہ جو اس کے سامنے

گذرے تو اس کو دفع کر دے، اور اگر انکار کرے تو اس کو قتل کر دے، اور آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ قتال سے مراد قتال مجازی ہے، یہ آپ کی دھینگا دھینگائی ہے، فرمائیے تو سہی مجازی ہونے کی کیا وجہ؟ ہم تو قتال کے حقیقی معنی سمجھتے ہیں، باقی اس پر عمل نہ ہونے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ قتال کے معنی مجازی مراد ہوں؟ دیکھئے جس حدیث میں آپ نے شاربِ خمر کو چھٹی دفعہ میں قتل کر دینے کا حکم فرمایا ہے، وہاں قتل سے مراد قتل حقیقی ہے، قتل مجازی کا کوئی فائل نہیں، ہاں یہ سب کے نزدیک مسلم کہ اس پر بھی عمل نہیں اور اگر کوئی اور مجازی معنی لیتا تو کچھ عجب بھی نہ تھا، آپ دعویٰ عمل بالحدیث کر کے کس منہ سے ایسی تاویلات کرتے ہیں؟ دل میں نہیں تو دعویٰ کی تو شرم کرنی چاہئے! ع و جد و منع بادہ اسے زاہد چہ کا فرغئے ست!

اور بالفرض اگر ہم اس بات کو تسلیم بھی کر لیں کہ قتل سے مراد حدیث مذکور میں قتل مجازی ہے، تو اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ جہاں کہیں آثار نکاح و قتل موجود ہوں، وہاں بھی فقط بوجہ عرضِ حرمت، نکاح و قتل مذکور کو مجازی کہہ دیا جائے، اور جب یہ نکاح حقیقی ہوا تو انتفاع سے زنا آپ ہوگا، اور در صورتِ انتفاع سے زنا حد آپ کا و خورد ہو جائے گی، اب دیکھئے تقاریر سابقہ و لاحقہ سے یہ بات کا اعلیٰ معلوم ہو گئی کہ نکاح محرم کی صورت میں وقوعِ زنا کے مشکوک ہونے کے کیا معنی؟ وجود نکاح یقیناً کہا جائے تو بجا ہے۔

وطی کے سخت حرام ہونے کے لئے حد لازم نہیں | اور آپ کا یہ کہنا کہ: ”نکاح محرماتِ ابدیہ و ذوقِ فعلِ حرام کا مرکب ہونا ہے، ایک نکاح محرمات، دوم دلی محرمات، بعد غور درست نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ پہلے کہہ چکا ہوں کہ فی الحقیقت

نکاح حرام ہے، نفسِ دلی میں خرابی نہیں، کیونکہ متفرع علی النکاح الحقیقی ہے، ہاں بوجہ حرمت

لہ دیکھئے ترمذی شریف ص ۱۲۱ ۵۲۰ بے خود ہو کر جھوٹا اور شراب کو حرام بتانا حضرت زاہد! یہ کیا کفرانی نعت! ۱۱

اصل اس میں بھی حرمت آگئی ہے، اور بے شک ہم اس وطی کے اشد حرام ہونے کے قائل ہیں مگر اتنی بات سے یہ لازم نہیں آتا کہ حد زنا اس پر جاری کی جائے، ہاں اگر شرع میں یہ حکم ہوتا کہ جو امور حرمت میں مساوی زنا یا زائد من الزنا ہوں تو ان سب میں حد زنا جاری کی جائے گی تو بے شک آپ کا فرمانا ٹھیک ہوتا، وہ باطل بالبداهت۔

صاحب مصباح کی دلیل کا خلاصہ قولہ: بیان ماسبق سے بخوبی واضح ولاح ہو چکا کہ زن منکوحہ محرمات ابدیہ میں سے بسبب نہ ہونے محل نکاح کے زوجہ نہیں ہو سکتی، اور مرد نکاح زوج نہیں ہو سکتا، اور کوئی حکم احکام زوجیت میں سے اس پر مترتب نہیں ہوتا، اور نیز دیگر کوئی صورت صور حلت میں سے مثل ملک وغیرہ کے پائی نہیں جاتی، اور باقرار مؤلف حرمت میں نہایت بڑھ کر ہے، پھر بھی یہ وطی زنا نہ ہوئی تو کیا ہوگی؟ تعریف زنا کی جو ہے ایک کج القریب فی غیر المحلل وہ یہاں پر صادق ہے۔

دلیل پرتبرہ اقول: جناب مجتہد صاحب! فرمائیے تو ہسی آپ نے محرمات کے محل نکاح نہ ہونے کی کون سی دلیل بیان کی ہے؟ آپ کی بڑی دلیل اس لیے میں یہ ہے کہ محرمات ابدیہ سے نکاح کرنا اشد مغض و منقوت اور تمام شرائع میں حرام رہا، مگر اس دلیل کا حال سب کو معلوم ہے کہ کیسی ہے؟ چنانچہ اوراق گذشتہ میں عرض کر چکا ہوں، اور سوائے محل اور ارکان نکاح کا صورت تنازع فیہا میں موجود ہونا تو ایسا ظاہر و باہر ہے کہ آپ جیسا ظاہر ہیں بھی بشرط انصاف اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور منجملہ احکام زوجیت ثبوت مہر و نسب وغیرہ کا حال تو جو عرض کر آیا ہوں کتب فقہ میں ملاحظہ فرما لیجئے، اکثر علماء نے یہی لکھا ہے کہ عند الامام یہ احکام سب ثابت ہو جائیں گے۔

باقی رہا حل وطی جس کو آپ بار بار کہتے جاتے ہیں، اس کی کیفیت اوپر عرض کر چکا ہوں، کہ حلت وطی کو آثار و لوازم نکاح حقیقی سے فرمانا آپ کی خوش نہیں ہے، بلکہ حقیقت نکاح حلت و حرمت وطی سے عام ہے، ہاں بوجہ تضاد نکاح و سفاح انتفاعی زنا بے شک لوازم نکاح حقیقی سے ہوگا، اور یہ بھی آپ کی نکات کا نتیجہ ہے کہ نکاح محرمات میں وطی کے اشد من الزنا ہونے سے زنا حقیقی کہتے ہو، اور بطلان نکاح کے لئے دلیل کامل سمجھتے ہو۔

زنا کی تعریف میں مناقشہ | اور آپ نے جوزنا کی تعریف اِبْلَاجُ الْفَرَجِ فی غیر المحلی بیان کی ہے، اول تو اس کے تسلیم ہی میں ہم کو کلام ہے، حنفیہ کے یہاں تو لواطت اگرچہ اشدرن الزنا ہے مگر حد زنا اس پر جاری نہیں کی جاتی، ہاں امام کو اس کا اختیار ہے کہ حد زنا سے بھی زیادہ اس کو سزا دے، پھر حنفیہ کے مقابلہ میں یہ تعریف بیان کرنی آپ کی کوتاہ اندیشی ہے، اس کے سوا تنغید وغیرہ میں حد زنا کسی کے نزدیک واجب نہیں ہوتی، حالانکہ تعریف جناب بظاہر اس پر بھی صادق آتی ہے، اور یہ عذر آپ کا سموع نہ ہوگا کہ یہ تعریف زنا کی فلاں مصنف یا فلاں عالم حنفی نے کی ہے، ہماری آپ کی گفتگو مذہب امام پر ہے، جب تک آپ کسی تعریف کا عند الامام مسلم ہونا ثابت نہ کر گئے ہم اس کو قابل جواب بلکہ قابل التفات بھی نہ سمجھیں گے۔

حرمت جماع زنا سے عام ہے | اس کے بعد عبارت اولہ جو اخیر اس دفعہ میں ہے، اس کا ماحصل یہ ہے کہ:

”محارم سے بواسطہ زنا کاح وطی کرنا اگرچہ زنا نہیں، مگر اشدرام ہونے میں کلام نہیں، غایت مافی الہاب حرمت وقاع کو زنا سے عام کہنا پڑے گا، اور یہ بات بطور عقل و نقل مسلم ہے، بطور منقول تو یوں مسلم کہ جماع حالت حیض و نفاس میں حرام ہے اور زنا نہیں، اور بطور معقول یوں واجب التسلیم کہ آثار کا مؤثر سے عام ہونا معقولات میں مسلم“

اعتراض | اور باوجود بداہت مطلب مذکور ہمارے مجتہد العصر اس پر یہ اعتراض کرتے ہیں کہ:

لہ تنویر الابصار میں اس زنا کی جس میں حد واجب ہوتی ہے یہ تعریف کی گئی ہے:

وَطَوُّ مَكَلَفٍ نَاطِقٍ طَائِعٍ فِي قَبْلِ مُشَهَّاتٍ
عَاقِلٍ بَانِعٍ بَوْنِے دَالِے كَابْرَضَا وَغَبَتْ كَسَى قَابِلِ
خَوَاشِ عَوْرَتِ كَى اَكَلِ رَاہِ مِں صَحْبَتِ كَرْنَا، جَوَلَكْتِ مِیں
اور مَلَكِ نَكَاحِ سے خَالِی ہو، نِیز مَلَكِیتِ كے شَاہِدِے
(رشافی ص ۱۲۲، كتاب الحدود)

بھی خالی ہو، اور یہ واقعہ دارالاسلام میں پیش آیا ہو ۱۱

۵ مثلاً سورج نوتر ہے اور گرمی اس کا اثر ہے، جو عام ہے، کیونکہ گرمی کے اسباب سورج کے

علاوہ اور بھی ہو سکتے ہیں، اسی طرح زنا نوتر ہے اور حرمت اس کا اثر ہے، لہذا حرمت عام ہوگی، کیونکہ حرمت

جماع کے زنا کے علاوہ اور بھی اسباب ہو سکتے ہیں ۱۲

”حرمت نکاح مذکور کو حرمت حیض و نفاس پر قیاس فرمانا بعد از عقل و خلاف علم اصول ہے“
 کیونکہ علم اصول میں صاف لکھا ہے کہ وطی حیض و نفاس میں فیج نفیہ ہوتا ہے۔ اور
 اس کے ثبوت کے لئے عبارت نور الانوار حسب عادت نقل فرمائی ہے۔ اور وطی
 محرمات ابدیہ کل آئین میں فیج لعینہ ہے، پس باوجود اس فارقِ پتن کے قیاس کرنا محض
 قیاس مع الفارق ہوا“

یہ عقل کو جواب دینا ہے | حیف! اگر مجتہد صاحب کو کچھ بھی عقل ہوتی تو سمجھ جاتے کہ ہمارا

مطلب بیانِ مثالِ حیض و نفاس سے ثبوتِ عمومیتِ حرمتِ
 وقاع بہ نسبتِ زنا ہے، اب اس پر آپ کا یہ اعتراض کرنا بعینہ ایسا ہے کہ مثلاً کوئی کہے کہ
 زید حیوان ہے تو انسان بھی ضرور ہوگا، اور اس کے جواب میں دوسرا شخص کہے کہ حیوانیت
 مستلزمِ انسانیت نہیں، دیکھئے فرس، غنم وغیرہ کو حیوان تو کہہ سکتے ہیں مگر انسانیت کا پتہ بھی نہیں،
 اور اس جواب پر کوئی آپ جیسا ذہین یہ اعتراض کرنے لگے کہ زید کو فرس، غنم وغیرہ پر قیاس
 کرنا بالکل خلاف عقل و قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ زید کی ماہیت اور ان کی ماہیت اور زید
 کے خواص و لوازم و عوارض کچھ اور ان کے کچھ اور یا کوئی کہنے لگے کہ مجتہد العصر محمد احسن صاحب
 اس زمانہ کے مجتہد ہیں تو عالم و عاقل، حقیقت شناس و دقیقہ منج بھی ضرور ہوں گے، اور اس کے
 مقابلہ میں کوئی کہنے لگے کہ اس زمانہ میں اجتہاد، علم و عقل سے عام ہے، چنانچہ مجتہدانِ زمانہ حال
 مثلِ مقررین و مداحِ مصباح سینکڑوں ایسے ہیں کہ عبارتِ اردو سمجھنے سے بھی عاری ہیں، تو اب
 اس پر کوئی اگر یہ اعتراض کرنے لگے کہ یہ قیاس مع الفارق ہے، کیونکہ مولوی محمد احسن صاحب
 اور دیگر مجتہدین میں اوصاف و عوارض متعددہ میں تباہی و اختلاف ہے، تو اس کی کم فہمی
 کی بات ہے، اسی طرح پرہم نے بھی حرمتِ وقاع کے زنا سے عموم ظاہر کرنے کے لئے حیض
 و نفاس کی مثال بیان کی تھی، اس پر آپ کا اعتراض مذکور پیش کرنا عقل کو جواب دینا ہے۔
 علاوہ ازیں اگر آپ کے نزدیک حرمتِ وقاع زنا سے عام نہیں تو خیر یہی فرمائیے،
 اور وطی زوجه حائضہ و نفاسہ و محرمہ و صائمہ و مستکفہ وغیرہ پر خلافِ نصوص و اجماعِ ہدایت
 کا فتویٰ لگائیے، اول تو اس فتوے سے اشتہارِ اجتہاد جناب دو بالا ہو جائے گا، دوسرے
 کم فہم ظاہر بینوں کی نظر میں آپ کا زہد و تقویٰ خوب مستحکم ہو جائے گا۔

دعویٰ بلا دلیل | باقی اس کے آگے جو آپ نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ: ”زنا، وطی محرمات

سے عام ہے، یہ آپ کا دعویٰ بلا دلیل کون سنتے ہے؟ اول آپ اس وطی کا جو نکاح محرمات پر مبنی و متفرع ہو، زنا ہونا ثابت فرمائیے، پھر کہیں دعویٰ عمومیت کیجئے، اور یہ نہ ہو سکے تو ہمارے دلائل ہی پر کچھ اعتراض فرمائیے، مگر اعتراض ہو، مجبوروں کی بڑنہ ہو!

عرض اخیر | یہ ہے کہ دیکھئے نکاح محارم کا نکاح حقیقی ہونا ہم نے بدلائل عقلیہ و نقلیہ ثابت کر دیا، اور آپ کے جملہ شکوک و شبہات کو رفع کر دیا، اب آپ کو چاہئے کہ کوئی نص صریح متفق علیہ قطعی الدلالت اس کے مقابلہ میں ہو تو لائیے، ورنہ مقتضائے غیرت و انصاف تو یہ ہے کہ اول تو اس مسئلہ کو تسلیم کیجئے، اور نہیں تو زبان کو سنبھالئے، اور ان ترانیوں سے باز آئیے۔ مگر یہ امر تو ظاہر ہے کہ اس قسم کی نفس صریح تو آپ یا آپ کے ہم مشرب لاپچکے، سوا اس کے کیا تو وہ آیات و احادیث کہ جو نکاح محرمات کے اشد حرام ہونے پر دال ہوں، بیان کر و گے، اور یا محرمات کے محل نکاح ہونے سے بلا دلیل فقط استبعاد بے دلیل کے بھروسے انکار کر و گے، سو یہ اُبی عرض کر آیا ہوں کہ حرمت و قلع زنا سے عام ہے، اور حدیث ابو بردہ بن نیار جو اس باب میں اکثر کثرت فہم حجت قطعی خیال کرتے ہیں، بروئے انصاف اور انہی وطی محرمات کے عدم زنا ہونے پر دال ہے، کما مر اور رہا محرمات کا محل نکاح ہونا، اس کی تفصیل بھی اوپر گذر چکی ہے، اس لئے یہ التماس ہے کہ اگر آپ اس بارے میں کچھ بکشتائی کریں تو مضامین مؤخرہ احقر کا بلا دلیل انکار نہ فرمائیے، بلکہ جو کلمو مدلل ہو، مگر آپ کے انداز سے ظاہر ہے کہ جواب مقبول تو کیا خاک دو گے، ہاں حسب عادت بلا وجہ تبراً بھیجئے کہ مستعد ہو جاؤ گے۔

اس کے آگے جو آپ نے ڈیڑھ ورق سیاہ کیا ہے، اس میں تو فقط رفع خجالت کے لئے عبارت ادبہ تغیر یہی نقل فرمادی ہے، بلکہ آپ کے تصرف فرمانے سے عبارت مذکور ایسی مسخ ہوئی ہے کہ ہر ادنیٰ و اعلیٰ اس پر ہنستا ہے، اور یہیں کچھ منھ نہیں، اکثر جگہ آپ نے ادبہ سے اخذ کیا ہے، سو اس کے جواب میں اور تو کیا عرض کروں، حسب حال ایک شعر پیش کرتا ہوں وہ بس ہے

آنچه مردم می کند بوزینہ ہم آں کسند کز مرد بسند دم دم!ؑ
والسلام علی من اتبع الهدی (اس شخص پر سلامتی ہو جو ہدایت کی پیروی کرے)

۱۔ جو کچھ آدمی کرتا ہے، بند رہی کرتا ہے : پٹا پیٹ دی کرتا ہے جو آدمی کو کرتے دیکھتا ہے ۱۲

۱۰

پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

مذہب فقہار ————— مسئلہ فقہار ————— دہ درودہ کی بحث
 دہ درودہ منجملہ آرائے مثالی بہ ہے ————— دہ درودہ پر عمل واجب
 ہونے کا مطلب ————— الماء طہور سے استدلال کی حقیقت —————
 حدیثِ قلتین کی بحث ————— قلتین کی حدیث ضعیف ہے —————
 حدیثِ قلتین میں اضطراب ہے ————— حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم
 کیلئے ————— کیا وہ درودہ سے تحدید بدعت ہے؟ ————— تحدید میں
 اختلاف اقوال کی وجہ ————— حرکت کثیر و قلیل کی تعیین کا ایک ذریعہ ہے
 حدیثِ لا یولن احدکم فی الماء الدائش کی بحث ————— حدیثِ استیفاء
 کی بحث ————— حدیث کا صحیح مطلب اور الماء طہور سے تعارض —————
 ————— حدیثِ ولوغ کلب کی بحث ————— حدیثِ ولوغ کلب کا صحیح
 مطلب ————— حدیثِ ولوغ اور حدیثِ بیر لفضا میں تعارض —————
 ————— الماء طہور کی بحث کا تتمہ ————— قلتین کی بحث کا تتمہ —————
 تحدید میں امام صاحب کا اصل مذہب ————— حدیثِ قلتین کی ایک
 اور توجیہ ————— آثار صحابہ کی بحث

۱۰

پانی کی پاکی ناپاکی کا مسئلہ

اصحاب طواہر ————— جو اپنے آپ کو اہل حدیث کہتے ہیں، اور دوسرے لوگ ان کو غیر مقلد کہتے ہیں ————— اس بات کے قائل ہیں کہ پانی میں نجاست گرنے سے پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، اور چاہے پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر صورت میں پانی پاک ہے، ہونا محمد عبدالرحمن مبارک پوری جو مشہور اہل حدیث عالم ہیں، ترمذی شریف کی شرح تحفۃ الاخوان ص ۶۷ میں تحریر فرماتے ہیں کہ:

حدیث الباب قد استدل بہ الظاہریۃ علی ما ذہبوا الیہ، من ان الماء لا یتنجس مطلقاً، وان تغیر لونہ و طعمہ او ریحہ بوقوع النجاسة فیہ۔
باب کی حدیث (یعنی الماء طہوراً لا یتنجس شئاً) سے اصحاب طواہر نے اپنے اس مذہب پر استدلال کیا ہے جو انھوں نے اختیار کیا ہے یعنی پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، اگرچہ پانی میں نجاست گرنے سے اس کا رنگ، مزہ یا بو بدل جائے۔

مالکیہ کے نزدیک پانی میں ناپاکی گرنے سے اگر کوئی وصف بدل جائے تو پانی ناپاک ہوگا، ورنہ نہیں، خواہ پانی تھوڑا ہو یا زیادہ، ان کے نزدیک مدارا و صاف کے بدلنے پر ہے۔

شواہخ اور خنابلہ کے نزدیک اگر پانی دژو قلوں (منکوں) سے کم ہے اور اس میں نجاست گر جائے تو پانی ناپاک ہو جائے گا، خواہ نجاست تھوڑی ہو یا زیادہ، اور پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے۔ اور اگر پانی دژو قلو سے تو ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر اتنی ناپاکی گر جائے کہ پانی کا کوئی وصف بدل جائے تو ناپاک ہو جائے گا۔ حنفیہ کے نزدیک اگر پانی تھوڑا ہے تو ناپاکی گرنے سے ناپاک ہو جائے گا خواہ ناپاکی تھوڑی ہو یا زیادہ، اور پانی کا کوئی وصف بدلے یا نہ بدلے، ہر صورت میں پانی ناپاک ہو جائے گا، اور اگر پانی زیادہ ہے تو ناپاکی گرنے سے ناپاک نہ ہوگا، البتہ اگر بہت زیادہ ناپاکی گر جائے یعنی پانی میں ناپاکی کا رنگ، بو، یا مزہ محسوس ہونے لگے تو ناپاک ہو جائے گا۔

اور امام اعظم رحمہ اللہ نے قلیل و کثیر پانی کی کوئی تحدید نہیں کی ہے کیونکہ کسی روایت میں تحدید وارد نہیں ہوئی ہے، امام صاحب رحمہ نے کم زیادہ ہونے کا فیصلہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے مگر چونکہ عام لوگوں کو اس کا فیصلہ کرنے میں دشواری تھی، اور اختلاف کا احتمال بھی تھا، اس لئے امام محمد رحمہ اللہ نے حرکت کے ذریعہ تعیین فرمائی کہ جس پانی کے ایک کنارے میں حرکت دینے سے دوسرا کنارہ نہ ملے تو وہ کثیر ہے اور اگر دوسرے کنارہ تک حرکت پہنچ جائے تو قلیل ہے، امام محمدؒ موطائیں تحریر فرماتے ہیں کہ:

اذا كان الحوض عظيمًا إن	جب حوض (پانی کا گڑھا) بڑا ہو کہ اگر اس
حَرَكَتٌ مِنْهُ نَاحِيَةٌ لَمْ تَحْرَكْ	کے ایک کنارہ کو حرکت دی جائے تو
بِهِ النَّاحِيَةُ الْأُخْرَى لَمْ يُقَيَّدْ	دوسرا کنارہ نہ ملے، تو اس پانی کو ناپاک
ذَلِكَ الْمَاءُ مَا وُلِعَ فِيهِ مِنْ	نہیں کرے گا اس پانی میں کسی درندہ
سَبُعٍ، وَلَا مَا وُلِعَ فِيهِ مِنْ	کامٹہ ڈالنا، اور نہ اس پانی میں کسی
قَدْرٍ إِلَّا أَنْ يَغْلِبَ عَلَى رِيحٍ	ناپاکی کا گرنا مگر یہ کہ ناپاکی غالب ہو جائے

اوطعہ، فاذا كان حوضاً صغيراً
 ان حركت منه ناحية تحركت
 الناحية الاخرى، فوكل فيہ
 السباع، او وقع فيه الفحل
 لا يئو صاً منه وهذا
 ككلمة قول ابی حنیفہ رحمہ
 اللہ تعالیٰ (صلی)

امام محمد رحمہ اللہ نے حرکت کے ذریعہ فیصلہ کرنے کو امام اعظم رحمہ
 اللہ کا قول قرار دیا ہے، کیونکہ یہ امام صاحب کے قول کی تشریح ہے،
 ورنہ امام صاحب نے خود کوئی معیار مقرر نہیں کیا، مبتنی یہ کی رائے پر معاملہ
 کو چھوڑ دیا ہے، اور مبتنی یہ کی رائے پر معاملہ کو چھوڑنے کا مطلب یہی ہے
 کہ دیکھنے والے کی نظر میں پانی اتنا زیادہ ہو کہ اگر اس میں کسی جگہ ناپاکی
 گرے تو وہ سارے پانی میں نہ پھیل جائے، بلکہ بعض پانی ہی میں رہے،
 اور تھوڑے پانی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، اور اس بات کا فیصلہ حرکت
 دینے ہی سے کیا جاسکتا ہے، اگر ایک طرف کی حرکت دوسری طرف
 پہنچتی ہے تو نجاست کا اثر بھی پہنچے گا، ورنہ نہیں۔

پھر چونکہ اس بات کا فیصلہ بھی عام لوگوں کے لئے دشوار تھا کہ ایک
 طرف کی حرکت دوسری طرف پہنچتی ہے یا نہیں؟ اس لئے امام محمد رحمہ
 اللہ سے سبق کے دوران پوچھا گیا کہ مثال سے اس کی وضاحت فرمائیں،
 چنانچہ آپ جس مسجد میں سبق پڑھا رہے تھے، اس کے صحن کی طرف اشارہ
 کر کے فرمایا کہ: کَصَحْنٍ مَسْجِدِي هَذَا (میری اس مسجد کے صحن کے
 بقدر بڑا حوض ہے، اور اس سے کم چھوٹا حوض ہے) سبق کے بعد طلبہ نے
 اس صحن کی باتوں سے پیمائش کی، اور ہاتھ چونکہ چھوٹے بڑے ہوتے ہیں
 اس لئے مختلف اقوال پیدا ہو گئے۔ فقہاء متاخرین نے
 عوام کی سہولت کے لئے ان مختلف اقوال میں سے درمیانی قول

وہ درودہ (۱۰ × ۱۰ = ۱۰۰) یعنی ستوا تہم ترنج کا قول لے لیا، اسی پر عام طور پر فتویٰ دیا جاتا ہے، مگر مذہب حنفی میں یہ اصل قول نہیں ہے۔

روایات پانی کی پاکی، ناپاکی کے سلسلہ میں درج ذیل روایات ہیں:

پہلی روایت: **بُضَاعَةُ كُنُوبٍ** کا واقعہ ہے، **بُضَاعَةُ** مدینہ منورہ کی

ایک عورت کا نام تھا، یہ کنواں اس عورت کے نام سے مشہور تھا، یہ کنواں ہند منو

کے نشیبی حصے میں واقع تھا، برسات میں مدینہ منورہ کا پانی اسی جانب بہتا تھا،

اور یہ کنواں اس کی زد میں آتا تھا، برسات کے بعد اس کنوے سے پانچ پاغوں

کی سیرجائی ہوتی تھی، اس کنوے کا پانی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر کے استعمال

کے لئے لایا جاتا تھا، ایک مرتبہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے پانی سے وضو فرما رہے تھے، صحابہ

کرام نے دریافت کیا: یا رسول اللہ! آپ **بُضَاعَةُ** نامی کنوے کے پانی

سے وضو فرماتے ہیں حالانکہ اس میں حیض کے چھتھرے، کتوں کا گوشت

اور بدبودار چیزیں ڈالی جاتی ہیں؟ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد

فرمایا: **إِنَّ الْمَاءَ طَهُرٌ لَا يُلَیْسُ شَيْءٌ** (ترمذی ص ۱۱۱) پانی یقیناً پاک

ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی

دوسری روایت: حضرت ابو امامہ باہلی رضی اللہ عنہ سے مروی

ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

إِنَّ الْمَاءَ لَا يُلَیْسُ شَيْءٌ إِلَّا مَا بلاشبہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی

غَلَبَ عَلَى رِيحِهِ وَطَعْمِهِ وَ مگر وہ ناپاکی ستنی ہے جو پانی کی بو،

لَوْنِهِ (ابن ماجہ ص ۱۱۱) مزہ اور رنگ پر غالب آجائے۔

یہ حدیث ابن ماجہ میں ہے، اس کی سند میں رشید بن سعد ایک

راوی ہیں جو ضعیف ہیں، یہ حدیث سنن بیہقی وغیرہ میں ایک اور سند

سے بھی آئی ہے، مگر وہ بھی ضعیف ہے، اس کے الفاظ یہ ہیں:

إِنَّ الْمَاءَ طَاهِرٌ إِلَّا أَنْ تَغَيَّرَ پانی بے شک پاک ہے مگر یہ کہ اس کی

ربحہ او طعمہ اولونہ بنجاسۃ تحدّث فیہا
بوہزہ، یارنگت کسی ایسی ناپاکی کی وجہ
جو اس میں گری ہے بدل جائے، تو وہ
پانی مستثنیٰ ہے۔

اس حدیث کی سند میں یقیناً بن الولید ایک راوی ہیں جو مشکلم فیہ
ہیں، الغرض استثنا والی کوئی روایت صحیح نہیں ہے۔

تیسری روایت: حضرت جابر بن عبد اللہ رضی فرماتے ہیں کہ ہم دوران
سفر ایک تالاب پر پہنچے، اچانک ہم نے دیکھا کہ اس میں ایک مرا ہوا گدھا
پڑا ہے، ہم اس کا پانی استعمال کرنے سے رُک گئے، یہاں تک
کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم وہاں پہنچے، آپ نے ارشاد فرمایا کہ اِنَّ
الماء لَا یُجَسِّسُهُ شَیْءٌ (بلاشبہ پانی کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی) پھر ہم
نے پانی پیا اور سیراب ہوئے، اور ہم نے اپنے ہمراہ بھی اس کا پانی لیا
یہ حدیث شریف ابن ماجہ میں ہے، اس کی سند میں

طریف بن شہاب ایک راوی ہیں جو ضعیف ہیں۔

چوتھی روایت: ثَلَاثَیْن (دوڑھکوں) والی حدیث ہے، حضرت
ابن عمر رضی فرماتے ہیں کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے اس پانی کے بارے
میں پوچھا گیا جو چٹیل زمین میں ہوتا ہے، اور جس پر چوپائے اور درندے
باری باری آتے ہیں، (وہ پانی پاک ہے یا ناپاک؟) حضور اکرم صلی
اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا:

اِذَا بَلَغَ الْمَاءُ ثَلَاثَیْنِ لَمْ یَحْمِلْ
جب پانی دُوْثْنِ (مٹکے) ہو جائے تو وہ
الْمُخْبِتِ (ترمذی ص ۱)

ناپاکی کو نہیں اٹھاتا

پانچویں روایت: ماراکد میں پیشاب کرنے کی ممانعت والی
حدیث ہے، امام بخاری اور مسلم حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے
روایت کرتے ہیں کہ:

لَا يَبُوءُ لَنَا أَحَدٌ كَهْفِي الْمَاءِ
الدَّائِمُ الَّذِي لَا يَجْرِي، ثُمَّ
يَغْتَسِلُ فِيهِ (مشکوٰۃ ص ۱۶)

تم میں سے کوئی شخص ہرگز اس ٹھہرے
ہوئے پانی میں جو بہتا نہ ہو پشاب نہ کرے
پھر وہ اس میں غسل کرے گا۔

چھٹی روایت: نیند سے بیدار ہونے والے کی حدیث ہے،
بخاری و مسلم حضرت ابو ہریرہ رضی سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلی
اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ:

إِذَا اسْتَيْقَظَ أَحَدُكُمْ مِنْ نَوْمِهِ
فَلَا يَقْبِضْ يَدَهُ فِي الْإِنَاءِ حَتَّى
يَغْسِلَ كَفَايَتًا، فَإِنَّهُ لَا يَدْرِي
أَيْنَ بَاتَتْ يَدُهُ (مشکوٰۃ ص ۱۶)

جب تم میں سے کوئی شخص نیند سے بیدار
ہو تو اپنا ہاتھ پانی کے برتن میں نہ ڈالے
جب تک وہ ہاتھوں کو تین دفعہ دھو نہ
لے، اس لئے کہ وہ نہیں جانتا کہ اس
کے ہاتھ نے کہاں رات گزاری ہے؟

ساتویں روایت: ولوغ کلب کی حدیث ہے، امام بخاری اور مسلم
حضرت ابو ہریرہ رضی سے روایت کرتے ہیں کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم
نے ارشاد فرمایا کہ:

إِذَا اشْرَبَ الْكَلْبُ فِي إِنَاءٍ أَحَدِكُمْ
فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ
مسلم شریف کی ایک روایت کے الفاظ یہ ہیں کہ:

ظَهَرَ إِنَاءُ أَحَدِكُمْ إِذَا وَلَغَ فِيهِ
الْكَلْبُ أَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ
أَوْ لَاهُقَ بِالْمُرَّاتِ (مشکوٰۃ ص ۱۷)

تمہارے برتن کی پاکی جب اس میں کتا
منہ ڈال دے، یہ ہے کہ اس برتن کو
سات مرتبہ دھوؤ، ان میں سے پہلی
مرتبہ مٹی سے دھوؤ۔

آٹھویں روایت: گھی میں چوہا گرنے کی حدیث ہے بخاری شریف
میں حضرت میمونہ رضی اللہ عنہا کی روایت ہے کہ (جھے ہوئے) گھی میں

حدیث بتہے ہوئے پانی کے بارے میں ہے، یعنی پہاڑی علاقوں میں پائے جانے والے چشموں اور آبشاروں کے بارے میں ہے جن میں پانی زمین سے پھٹتا ہے، یا اوپر سے ٹپکتا ہے، پھر جب گڑھا بھر جاتا ہے تو پانی بہنے لگتا ہے، ایسے پانی میں اگر ناپاکی گر جائے، یا کوئی درندہ اس میں منہ ڈال کر پانی پئے، تو ناپاکی پانی کی سطح پر نہیں ٹھہرے گی، بلکہ پانی کے بہاؤ کے ساتھ بہہ جائے گی، لہذا یہ حدیث مارِ جاری (بہنے والے پانی) سے متعلق ہے۔

اور قلیل و کثیر پانی کی تحدید کے بارے میں چونکہ کوئی نص نہیں ہے، اس لئے امام اعظم رحمہ اللہ نے اس معاملہ کو مبتلی بہ کی رائے پر چھوڑ دیا ہے، امام محمد رحمہ اللہ نے لوگوں کی سہولت کے لئے حرکت کو معیار مقرر کیا ہے مگر جب اس سے فیصلہ کرنے میں دشواری محسوس ہوئی، تو صحن مسجد کو مثال کے طور پر بیان کیا، جس کی پیمائش میں اختلاف ہوا، متاخرین نے ان مختلف اقوال میں سے درمیان قیاسی قول درودہ کو برائے فتویٰ اختیار کیا۔ پس درودہ درودہ پر کسی نص کا مطالبہ کرنا ایک بے معنی سی بات ہے، مگر اہل حدیث حضرات کے بہت بڑے عالم مولانا محمد حسین صاحب بٹالوی نے ہندوستان کے تمام احناف کو بذریعہ اشتہار چیلنج دیا جس میں اس مسئلہ کے لئے بھی نص صحیح، مرجع طلب کی، حضرت قدس سرہ نے اولہ کاملہ میں اس کا جو جواب دیا ہے اس کا خلاصہ ذیل میں پڑھنے مزید تفصیل کے لئے تسہیل اولہ کاملہ کا مطالعہ مفید ہوگا۔

دفعہ عاشہ

خلاصہ جواب اولہ کاملہ | خلاصہ اس دفعہ کا یہ ہے کہ حضرت سائل لاہوری نے خفیہ سے تحدید آب کثیرہ درودہ کے ساتھ کرنے کی دلیل طلب کی تھی۔ اس کے جواب میں اولہ کاملہ میں یہ بیان کیا تھا کہ آپ کا مطلب اگر یہ ہے کہ بجائے تحدید درودہ درودہ "عدم تحدید"

حق ہے، اور حجت اس بارے میں حدیث الماء طہور ہے، تو یہ آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ حدیث مذکور میں الف لام طبیعت یا استغراق کا مانا جائے، اور یہ امر کسی دلیل قطعی سے ثابت نہیں، بلکہ شان نزول حدیث مذکور، اور احادیث دیگر، عمل درآمد زمانہ نبوت و صحابہ وغیرہ اس کے مخالف ہیں، بلکہ الف لام حدیث مذکور میں عہد خارجی ماننا پڑے گا، اور جب الف لام عہد کا ہوا، تو اب ثبوت ”عدم تحدید“ اس حدیث سے معلوم ایکونکہ ثبوت ”عدم تحدید“ استغراق و طبیعت پر موقوف ہے۔

اور اگر بمقابلہ تحدید درود آپ درپے تحدید قلّین ہیں، اور حدیث قلّین آپ کی سند ہے، تو اول تو وہ حدیث مضطرب ہے، اور اضطراب آیا تو پھر آپ کی شرط صحت کہاں سے آئے گی، جو آپ کا مدعا ثابت ہو؟! ————— دوسرے حدیث لایبؤنّہ اَکْثَرُکُمْ جو صحیح متفق علیہ ہے، حدیث قلّین کے معارض، کیونکہ حدیث لایبؤنّہ سے صاف ظاہر ہے کہ پشاپ وغیرہ کے پڑنے سے کوئی خرابی آتی ہے، جس کی یہ پیش بندی ہے، سو وہ خرابی بجز نجاست اور کیا ہوگی؟ مگر مضمون لایبؤنّہ الخبیث اور لایبؤنّہ بظاہر اس کے مخالف، کیونکہ اس سے نفی نجاست مقصود ہے، اور حدیث سابق سے وجوہ نجاست ثابت۔

علاوہ ازیں توافقی آراء خاص و عام، و ارشادات نبوی، و کیفیت زمانہ نبوت اس امر کی مؤید کہ پانی و قورع نجاست سے نجاست قبول کرتا ہے، ظہور اثر نجاست ہو کہ نہ ہو، ان وجوہ سے حدیث الماء طہور اور حدیث قلّین تو مثبت عدم تحدید و تحدید نہ رہیں، اور حدیث لایبؤنّہ بوجہ احتیاط واجب العمل ہوئی، کیونکہ ایسے مقامات میں بدالانت و وجوب طہارت بعد نوم، یا حرمت اکل متیّد واقع فی الماء احتیاط واجب ہے، ہاں فرق آپ قلیل و آپ کثیر متفق علیہ ہے، اس لئے قلیل کو قورع نجاست سے ناپاک، اور کثیر کو تا و تکیہ اح۱۱ صاف متغیر نہ ہوں ظاہر سمجھنا ضروری ہوا۔

اور چونکہ فرق آپ قلیل و آپ کثیر منجملہ محسوسات ہے، اور کوئی حدیث صحیح قابل اعتماد

۱۔ طبیعت: ماہیت، استغراق، تمام افراد کو گھیر لینا، الف لام منسی کو افلام طبیعت بھی کہتے ہیں ۱۲۔ توافقی: اتفاق ۱۳۔ شکار اگر ترمی ہو کر پانی میں گر جائے اور مر جائے، تو اس کا کھانا جائز نہیں، کیونکہ معلوم نہیں وہ تیر کے زخم سے مرے، یا پانی کی وجہ سے مرے، اس لئے احتیاط اس کے نہ کھانے میں ہے ۱۴۔

کی شرط ثانی، یعنی ثبوت مدعا کے لئے نص صریح قطعی الدلالة ہونا، اس میں مفقود ہے،
 کما هو ظاهر۔

باقی رہی حدیث ثلثین، اول تو اس کو بہت سے ائمہ معتبرین — مثل علی بن
 مدینی، وابن عبد البر وغیرہ — غیر ثابت و ضعیف فرماتے ہیں، اور پیاس خاطر جناب اگر
 سب امور سے قطع نظر کر کے تصحیح صحیحین کا اعتبار بھی کیا جائے، تب بھی حضرت سائل کی یہ
 شرط کہ اس حدیث کی صحت میں کسی کو کلام نہ ہو، قیامت تلک بھی حدیث ثلثین میں محقق
 نہ ہوگی، اور اگر صحت اجماعی متفق علیہ کے وہ معنی لئے جائیں جو کہ حضرت سائل نے بعد تنبیہ
 اپنے اشتہار ثانی میں گھڑ لئے ہیں، تو قطع نظر اس کے کہ وہ مطلب، الفاظ مذکورہ اشتہار
 اول کے مخالف ہے، پھر بھی صحت متفق علیہ محدثہ سائل، حدیث ثلثین میں مسلم نہیں —
 وَمِنْ اَدْعٰی فَعْلِیْہِ الدِّیَانُ — جب کوئی صاحب درپے اثبات ہوں گے، اس وقت ہم
 بھی ان اشار اللہ تعالیٰ جواب عرض کریں گے۔

بالجملہ حدیث الماء طهور اور حدیث ثلثین تو موافق شرائط مسلمہ حضرت سائل نہ
 ہوں، اب ضرور ہو کہ اور کوئی حدیث صحیح متفق علیہ، جو کہ ثبوت مدعا کے لئے نص صریح
 قطعی الدلالة بھی ہو، اگر موجود ہو تو بیان فرمائیے — یہ خلاصہ اور ماحصل ہے اس
 جواب کا جو ادلہ کالمہ میں بیان کیا گیا۔

دہ دردہ کی بحث

دہ دردہ کے بارے میں ادلہ کالمہ میں لکھا گیا تھا کہ وہ اصل مذہب
 نہیں ہے، اصل مذہب رائے مبتلیٰ بہ کا اعتبار ہے، اور دہ دردہ منجملہ
 آرائے مبتلیٰ بہ ہے، اکثر فقہار نے اس کو صحیح معیار سمجھا ہے، اس لئے

۱۷ یعنی بالاتفاق صحیح وہ حدیث ہے جس پر کوئی ایسا کلام نہ ہو جو کسی سے اٹھ نہ سکے ۱۲

۱۸ یعنی محمد حسین صاحب کے تحریف کردہ معنی ۱۲

وہ متاخرین میں معمول بہ بن گیا ہے، اور عوام کے لئے وہ ایک بے حجت
تکلیف گاہ بن گیا ہے۔ صاحب مصباح نے اس میں سے
لَا تَقْرَءُوا الصَّلَاةَ کی طرح صرف یہ بات اڑائی کہ جب دہ درودہ اصل مذہب
نہیں ہے تو:

”اتنا اور زیادہ فرمادیتے کہ یہ جو بعض کتب خفیہ میں عمل کرنا اس پر
وجوہاً تھا لکھا ہے وہ خلاف اور غلط ہے، اور بحر الرائق وغیرہ میں اس کو
چند وجوہ سے رد کر دیا ہے، تو اور زیادہ عنایت ہوتی“ (ص ۹)

حضرت قدس سرہ نے جواب میں سب سے پہلے یہ بتایا ہے کہ دہ درودہ
غلط نہیں ہے، بلکہ وہ بھی مبتلیٰ بہ حضرات کی رایوں میں سے ایک رائے
ہے، بلکہ قوی تر رائے ہے، پھر وہ غلط کیوں کر ہو سکتی ہے؟ اور جن لوگوں
نے دہ درودہ پر عمل کو واجب کہا ہے، ان کے قول میں اور امام صاحب
کے قول میں کوئی تعارض نہیں ہے۔ پھر اس بات کی وضاحت
ہے کہ صاحب بحر الرائق نے دہ درودہ کے قول کو غلط نہیں کہا ہے، بلکہ
انہوں نے بھی عوام کی سہولت کے لئے اس قول کو پسند کیا ہے، اور ان
کے قول کا اصل مقصد دہ درودہ کو اصل مذہب سمجھ کر دلیل کا مطالبہ کرنے
والوں کو لگام دینا ہے۔ پھر بحث کے آخر میں یہ بتلایا ہے کہ
چونکہ قلیل و کثیر پانی کی تحدید کے لئے کوئی نص وارد نہیں ہوئی ہے،
اس لئے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑنا مناسب معلوم ہوتا ہے، شریعت
میں اس کی بہت سی نظیریں ہیں، مثلاً یہ مسئلہ اتفاقی ہے کہ عمل قلیل
سے نماز باطل نہیں ہوتی، کثیر سے باطل ہو جاتی ہے، مگر تھوڑا عمل
کون سا ہے اور زیادہ کون سا؟ یہ بات نصوص میں مُفَصَّرَح نہیں ہے
اس لئے اس کو رائے مبتلیٰ بہ پر چھوڑ دیا گیا ہے۔

اب مصنف مصباح مجتہد محمد احسن صاحب جو اس کے مقابلہ میں اپنے جوہر اجتہاد
ظاہر کرتے ہیں ان کو عرض کرتا ہوں:

قولہ: ہر گاہ وہ درود کوئی اصل مذہب نہیں، فقط رائے کی بات ہے، تو ناحق آپ نے اتنا شیخ بیخ اپنی تقریر پر تڑو لیں برتا، جو آپ سائل اتنا ہی کافی تھا کہ وہ درود اصل مذہب نہیں، البتہ اس تقریر طویل الذیل کے عوض اتنا اور زیادہ فرمادیتے کہ بعض کتب حنفیہ میں جو اس پر عمل کرنا واجب لکھا ہے یہ غلط ہے، تو اور زیادہ عنایت ہوتی، اور اہل علم کے اس طعن سے جو آپ پر وارد کرتے ہیں کہ سوال پر سوال کرنا منافق کے خلاف ہے جھوٹ جاتے (انتہی ملخصاً)

دہ درود مجملہ آرائے مبتلیٰ ہے | اقول مجولہ! مجتہد صاحب! اس عبارت اولہ کاملہ کا یہ مطلب تھا کہ سائل لاہوری نے جو ثبوت تحدید

دہ درود کے لئے حدیث صحیح متفق علیہ ہم سے طلب فرمائی ہے، سر اسر بے جا ہے، کیونکہ وہ درود اصل مذہب نہیں، مذہب حنفیہ اس بارے میں اعتبار رائے مبتلیٰ بہ ہے مگر چونکہ بعض اکابر کی رائے یہی ہوئی، تو اب وہ درود مجملہ افراد رائے مبتلیٰ بہ ہو گیا، نہ کہ اس کے مخالف، اور اُن کے حق میں یہی مقدار حسب قاعدہ امام معتبر ہو گئی، ہاں وہ عوام جو کہ صاحب رائے نہیں اور اُن کی رائے پر چھوڑنے میں اندیشہ فساد امور دینی ہے، ان کے لئے یہ تحدید چونکہ نیکہ گاہ بے محنت نظر آئی، اس لئے بعض اکابر نے ان کے لئے حد مقرر کر دی، سو اب حضرت سائل کا ایسے امور کے لئے محنت قطعی طلب کرنا، ان کی ناواقفی پر دال ہے۔

ادلہ کی پیش بندی | سوا الحمد للہ! اس امر کو تو مصنف مصباح نے بھی تسلیم کر لیا، چنانچہ فرماتے ہیں کہ: ”سائل کے سوال کا جواب فقط اتنا ہی کافی تھا کہ

دہ درود کوئی اصل مذہب نہیں“۔ باقی یہ اعتراض کرنا کہ اس کے سوا جو امور ضمن تقریر اولہ میں موجود ہیں، محض طول لا طائل اور خلاف قاعدہ مناظرہ سوال پر سوال کرنا ہے، مجتہد صاحب کی کم فہمی ہے، مجتہد صاحب بے شک آپ کے سائل لاہوری کا جواب تو بقول آپ کے اسی قدر کافی تھا، مگر ادلہ کاملہ میں اس خیال ہے کہ مجتہدین آخر الزماں فقط اس سوال کے جواب کو سن کر کرب ساکت ہوں گے؟ بلکہ حدیث ثقیلین یا حدیث النکاء طہود کو ضرور پیش کریں گے، بنظر پیش بندی ان کا جواب بھی عرض کر دیا تھا، تو یہ سوال پر سوال ہی

نہیں، یہ جانیکہ خلاف قانون مناظرہ ہو۔

تماشا ہے کہ آپ یہ بھی فرماتے ہیں کہ سوال کا جواب فقط استثنائی کافی تھا، اور پھر یہی فرماتے ہو، سوال پر سوال کرنا خلاف مناظرہ ہے، جناب میں خلاف قانون مناظرہ تو جب کہا ہوتا کہ ہم آپ کے سوال کا جواب نہ دیتے، اور اس کے عوض کیف سا التلقی آپ کے کوئی سوال کرتے، ہم نے تو بقول آپ کے جواب کافی بھی بیان کر دیا، اور اس کے علاوہ آپ کے خیالات آئندہ کا بھی انسداد کر دیا، چنانچہ آپ نے اس تمام دفعہ میں بجز ان خیالات مسدودہ کے اور کوئی نئی بات نہیں فرمائی، کیا سوائی، اور سوال پر سوال کرنے کا طعن اس محل میں ان شاء اللہ تعالیٰ بجز آپ کے متفرطین و متذممین و اثنا ظہم کے اور کوئی ہم پر نہ کرے گا۔

اور جو علامہ ذہر درود پر عمل کرنے کو واجب دہ درود پر عمل واجب ہونے کا مطلب فرماتے ہیں، آپ جیسوں سے تو ان کی تخطیط ان شاء اللہ تعالیٰ قیامت تک نہ ہو سکے گی، وہاں ان کا مطلب ہی مثل سائل لاہوری اگر کسی کی سمجھ میں نہ آئے تو پھر جتنے اعتراض کیجئے بجا ہے۔

سنئے! جن حضرات نے اس پر عمل واجب کہا ہے، ان کا یہ مطلب نہیں کہ یہ اصل مذہب ہے، بلکہ ان کا مذہب بعینہ مذہب امام ہے، مگر چونکہ آخرتاً خیرین کی رائے میں فرق مابین اقلیل و اکثر یہی مقدار نظر آتی، اس لئے جو یہ اختلاف عوام ان علماء نے عوام کے لئے ہی حد مقرر فرمادی، کیونکہ اور تو بعض اکابر جتنی بہ کی رائے بھی یہی ہوتی اور اختلاف عوام — جو اہل رائے نہیں — اس میں پورے طور سے متصوّر، چنانچہ خود حضرت میں ہے:

لكن في القول: والله خير بيان اعتداله
الاعتدال احسنك ولا يستبان حتى مست
لا رأي لا يمين العوام فخذ القول به
المتأخرون الاكثلام (خاص طبع ج ۱)

اور شاہی میں اسی قول کی شرح میں ہے:

۱۔ کیف سا التلقی: اور مراد مر کے ۲۔ علامہ مسدودہ: بند کئے ہوئے ۳۔

۴۔ مراد وہ علامہ ہیں جنہوں نے ذہر درود پر فتویٰ دیا ہے ۵۔ گم زدہ روپائی کے درمیان صاف فاصل ۶۔

لكن ذكر بعض المحققين عن شيخ الاسلام العلامة سعد الدين الذيرى في رسالة
"القول الرائق في حكم ماء الفساق" انه حقق فيها ما اختاره اصحاب المتون، من اعتبار
العشر، ورد فيهما على من قال بخلافه رد ابلغا، وأورد نحو ما نقل ناطقة بالصواب
إلى ان قال: شعر

وإذا كنت في المدارك غرّاً ثم ابصرت حازفاً، لا تمارى
وإذا لم تزل الهلال فسليماً لأناس رأوا بالابصار

ولا يخفى أن المتأخرين الذين أفقوا بالعشر، كصاحب الهداية وقاضى خان
وغيرهما من اهل الترجيح، هم أعلم بالمدح منّا، فعلمنا اتباعهم، ويؤيد ما قلناه
الشارح في رسم المفتى، وأمان نحن فعلينا اتباع ما رجحوه وما صححوه كما لو أفتونا
في حياتهم، انتهى (ص ۱۱)

(ترجمہ: لیکن بعض حاشیہ نگاروں نے علامہ شیخ الاسلام ذیری رحمہ اللہ سے نقل کیا ہے کہ انہوں نے
اپنے رسالہ القول الرائق میں اُس قول کو مدلل کیا ہے جس کو اصحاب متون نے لیا ہے، یعنی وہ درودہ
کا قول، اور اس رسالہ میں ان لوگوں کی سخت تردید کی ہے جو وہ درودہ کے خلاف کہتے ہیں، اور تقریباً
ستو حوالوں سے صحیح بات ثابت کی ہے، حتیٰ کہ یہ کہہ دیا ہے کہ

① جب تم مدارک (دلائل) میں نا تجربہ کار ہو (یعنی ان نصوص کا جن سے احکام شرعی ثابت
ہوتے ہیں تجربہ نہیں رکھتے) پھر تم کسی ماہر کو دیکھو تو اس سے جھگڑا مت کرو۔

② اور جب تم نے چاند کو نہ دیکھا ہو تو بات مان لو یہ ان لوگوں کی جنہوں نے اپنی آنکھوں سے چاند دیکھا ہے
پھر علامہ شامی فرماتے ہیں کہ مخفی نہیں ہے یہ بات کہ جن حضرات نے وہ درودہ پر فتویٰ دیا ہے،
مثلاً صاحب ہدایہ، قاضی خاں وغیرہ جو اصحاب ترجیح ہیں، وہ مذہب حنفی کو ہم سے زیادہ جانتے تھے،
لہذا ہم پر ان کی پیروی لازم ہے، اور شارح کا وہ قول اس کی تائید کرتا ہے جو پہلے رسم المفتی میں
لکھا جا چکا ہے کہ: ہم پر تو اسی کا اتباع لازم ہے جن کو ان حضرات نے راجح اور صحیح قرار دیا ہے،
جیسا کہ اگر وہ حضرات اپنی زندگی میں فتویٰ دیتے)

مجتہد صاحب! بغور ملاحظہ فرمائیے کہ یہ ائمہ اہل ترجیح عشری عشر پر عمل کرنے کو مختار
و اضبط فرماتے ہیں، جس کا یہ مطلب ہے کہ یہ اکابر اس پر عمل کرنے کو اصل مذہب تو نہیں
فرماتے، مگر بوجہ دیگر اس پر عمل کرنا اضبط و احسن ہے۔

صاحب بحر اور اکابر کے اقوال میں تعارض نہیں ہے، باقی آپ کا یہ فرمانا کہ: ”بحر الرائق وغیرہ میں اس پر حتمی عمل کرنے کو غلط

کہا ہے۔“ اول تو انہ مزہبین کے مقابلہ میں صاحب بحر کا قول سموع نہ ہوگا، مع ہذا اگر نظر انصاف سے دیکھئے تو صاحب بحر کے قول میں اور اقوال سابقہ میں تناقض نہیں، کیونکہ اقوال سابقہ کا مطلب فقط یہ ہے کہ چونکہ عشرونی عشر کو اکابر متاخرین نے — جن میں بعض عند الفقہاء مزہبین میں شمار ہوتے ہیں — معتبر فرمایا ہے، اور عوام کے لئے اضبط و اصلح بھی ہے، اس لئے اس پر عمل کرنا مختار و عمدہ ہوگا، — ان حضرات کا یہ مطلب نہیں کہ اصل مذہب خفیہ ہی ہے، ہاں وہ عوام کہ جوابل رائے نہیں، اور ان کی رائے کا اعتبار نہیں، ان کے حق میں ہی قول ضروری العمل ہونا مناسب معلوم ہوتا ہے، سو اس مضمون کو صاحب بحر بھی تسلیم فرماتے ہیں، چنانچہ ان کی عبارت یہ ہے:

(اگر کوئی اعراض کرے کہ ہدایہ میں اور بہت سی کتابوں میں ہے کہ فتویٰ ذہ در دہ پر ہے، اور اسی کو اصحاب متون نے اختیار کیا ہے، تو ان حضرات کے لئے کیسے جائز تھا کہ اصل مذہب کے علاوہ کو ترجیح دیں؟ تو جواب یہ ہے کہ چونکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ اصل مذہب یہ تھا کہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر چھوڑ دیا جائے اور رائیں مختلف ہو سکتی ہیں (اور ان میں سے ایک رائے ذہ در دہ کی بھی ہو سکتی ہے) بلکہ بہت سے آدمی وہ ہوتے ہیں کہ امور دینیہ میں ان کی کوئی رائے نہیں ہوتی، تو عوام کی سہولت اور آسانی کے لئے شارع نے ذہ در دہ کا اعتبار کر لیا)

فَإِنْ قُلْتَ: رَأَى فِي الْهَدَايَةِ وَكَثِيرٍ مِنَ الْكُتُبِ أَنَّ الْفَتَوَى عَلَى اعْتِبَارِ الْعَشْرِ فِي الْعَشْرِ، وَاخْتَارَهُ أَصْحَابُ الْمَتُونِ فَكَيْفَ سَأَعُ لَهُمْ تَرْجِيحُ غَيْرِ الْمَذْهَبِ؟ قُلْتُ: لَمَّا كَانَ مَذْهَبُ أَبِي حَنِيفَةَ التَّفْوِيضَ إِلَى رَأْيِ الْمُبْتَلَى بِهِ، وَكَانَ الرَّأْيُ يَخْتَلِفُ، بَلْ مِنَ النَّاسِ مَنْ لَا رَأْيَ لَهُ أَعْتَبَرَ الْمَشَاشِخَ الْعَشَرَ فِي الْعَشْرِ تَوْسِيعَةً وَتَيَسِيرًا عَلَى النَّاسِ (بحر ص ۱۶)

اہل فہم بنظر انصاف ملاحظہ فرمائیں کہ صاحب بحر کی اس عبارت سے مطلب محروض بالا صاف ظاہر ہے یا نہیں؟ دیکھئے! صاحب بحر کی عبارت اس امر پر دال ہے کہ عشر فی عشر اصل مذہب خفیہ نہیں، اور اصحاب متون نے جو اس کو اختیار کیا ہے، تو اس کی بھی وجہ ہے کہ ادھر تو بعض اکابر کی یہ رائے ہوتی، اُدھر عوام کے لئے اس میں تیسیر نظر آتی، اس لئے اکابر متاخرین

نے اس کو مفتی بہ قرار دیا، اور یہی مطلب عبارات سابقہ کا تھا۔

تو اب باہم یہ تمام اقوال مع قول صاحب بحر وغیرہ متوافق ہی ہو گئے، اور عشرؓ کی غیر کے مفتی بہ ہونے کی وجہ بھی معلوم ہو گئی، بلکہ صاحب بحر کے کلام سے صاف ظاہر ہے کہ جملہ علماء کے نزدیک معتبر رائے مبتنی بہ ہے، مگر جب یہ دیکھا کہ عوام کی رائے اس بارے میں کام نہیں دے سکتی، تو اس لئے بعض اکابر نے اپنے نزدیک مبتنی بہ کی ایک فرداؤن وادلی دیکھ کر انتظام عوام کے لئے مقرر فرمادی جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ تحدید عشر در حقیقت قول امام کی تشریح ہے نہ کہ مخالف۔

صاحب بحر کے قول کا اصل منشا

ذوق سلیم یوں مفہوم ہونا ہے کہ حضرت امام نے جبکہ فرقہ قلیل و کثیر کو رائے مبتنی بہ پر حوالہ فرمادیا، اور اکابر متاخرین نے اس کی تحدید وہ درودہ کے ساتھ مقرر کی، تب صاحب بحر وغیرہ علماء کو یہ کھٹکا ہوا کہ مبادا کوئی ظاہر نہیں بوجہ تحدید متاخرین وہ درودہ کو اصل مذہب خفیہ سمجھ کر مثل مجتہد لاہوری کے اعتراض کرنے لگے، اور ثبوت اس کا دلائل شرعیہ سے ملگے، تو اس لئے صاحب بحر نے وہ درودہ پر وجوہاً عمل کرنے کو رد کر دیا۔
اب اس قول بحر پر یہ اعتراض ہوا کہ تم تو عشرؓ پر وجوہاً عمل کرنے کو تسلیم نہیں کرتے، حالانکہ متاخرین مجتہدین علماء خفیہ و اصحاب متون نے اسی کو مفتی بہ قرار دیا ہے، تو ان کا بر کے مقابلہ میں تمہاری تغلیط کب معتبر ہو سکتی ہے؟ تو پھر اس کا جواب خود صاحب بحر قلم فرما کر بیان کرتے ہیں کہ چونکہ حضرت امام کا مذہب اس باب میں اعتبار رائے مبتنی بہ تھا، اور عوام جو اہل رائے نہیں ان کو اس پر عمل کرنا دشوار تھا، اس لئے اکابر متاخرین نے ذنب بڑا علی الناس اس تحدید کو مناسب سمجھ کر مفتی بہ قرار دیا ہے ان کا مذہب خلاف ارشاد امامؐ نہیں اور صاحب بحر نے جو اس تحدید کو واجب العمل نہیں فرمایا، تو انھوں نے وجوب اہلی کا انکار کیا ہے۔

۱۵ یعنی وہ درودہ کا قول ۱۲ ۱۳ لوگوں کی سہولت کے لئے ۱۴

۱۵ ابن قیمؒ مصری رحمہ اللہ اور علامہ ابن ہمام رحمہ اللہ کی بحیث پڑھنے سے عام تاثر یہ ہوتا ہے کہ وہ حضرت وہ درودہ کی تردید کرتے ہیں، اور علامہ شامی نے نقل کیا ہے کہ حق ان کے ساتھ ہے، مگر ان حضرات کا منشا سرے سے اس قول کو غلط قرار دینا نہیں ہے، کیونکہ وہ درودہ کا قول مجملہ آرائے مبتنی بہ ہے، بلکہ اصل حقیقت یہ ہے کہ رائے مبتنی بہ ایک کئی ہے جس کے دسیوں فرد ہو سکتے ہیں، (باقی ص ۴۴)

خلاصہ: یہ ہوا کہ اصل سے توراے مبتلی بہ پر عمل کرنا واجب ہے، نہ کہ وہ درودہ ہاں
 بوجہ مصلحت مذکورہ متاخرین نے وہ درودہ پر عمل کرنا مفتی بہ قرار دیا ہے، بالجلد صاحب بجر کو اصل
 میں ان لوگوں کے اعتراض کا جواب دینا منظور ہے، جو کہ ثبوت عشرؑ فی عشر کے لئے دلیل شرعی
 مانگتے ہیں، اور خلاصہ جواب یہ ہے کہ یہ اصل مذہب خفیہ ہی نہیں، جو ہم سے کوئی دلیل شرعی
 طلب کرے، مگر چونکہ اس جواب پر یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ یہ جواب جملہ اہل متون کے خلاصہ
 تو اس لئے صاحب بجر نے اس کو نقل کر کے اس کا یہ جواب دے دیا کہ اصل مذہب توراے
 مبتلی بہ ہے، مگر متاخرین نے براے انتظام احکام شریعت اس حد خاص کو اپنے نزدیک متون
 سمجھ کر مفتی بہ فرما دیا ہے، تو اب تحدید وہ درودہ کی وجہ سے نہ مذہب خفیہ پر کچھ اعتراض
 ہو سکے نہ متاخرین و مضنین پر۔۔۔۔۔ اس تصریح کے بعد بھی آپ وہی الٹی ٹھیں
 تو یا قسمت یا نصیب یا بخت!

(بقیہ حاشیہ ۱۷۵ کا) متاخرین نے ان میں سے ایک فرد وہ درودہ کو فتویٰ کے لئے خاص کیا، تو اس سے یہ غلط فہم
 پیدا ہوا کہ لوگوں نے اسی کو اصل مذہب سمجھ لیا، یہی غلطی کو اس کے ایک فرد میں خاص کر لینا ہے، جو درست نہیں
 ہے، بلکہ اس فتوے کے ساتھ یہ بات واضح رہنی ضروری تھی کہ اگر کوئی مبتلی بہ اس سے کم کو کثیر بانی سمجھے تو
 وہ اس کے حق میں کثیر ہوگا، اور کوئی اتنی مقدار کو بھی کثیر نہ سمجھے تو اس کے لئے مقدار کثیر نہ ہوگی۔۔۔۔۔
 اس کی ایک نظیر یہ ہے کہ اگر کنواں ناپاک ہو جائے، اور سارا پانی نکالنا ضروری ہو، اور کنواں چشمہ دار ہو
 پانی ٹوٹنا نہ ہو، تو زنی کے کنوؤں کا اندازہ کر کے دو سو تین سو ڈول اندازہ مقرر کیا گیا تھا، اب یہ اندازہ
 فتوے کے لئے اس طرح خاص کر لیا گیا کہ دنیا کا کوئی کنواں ہو، خواہ وہ زنی کے کنوؤں سے چھوٹا ہو یا بڑا یا
 بہت بڑا سب جگہ اسی پر فتویٰ دیا جاتا ہے، یہ ہرگز درست نہیں ہے، بلکہ ہر علاقہ کے کنوؤں کا مفتی حضرات
 اندازہ کر کے وہاں کے لئے ایک قدر مشترک تخمینہ مقرر کریں گے، اور اسی پر فتویٰ دیا جائے گا، دو سو تین سو
 ڈول تو ایک خاص جگہ کے کنوؤں کا اندازہ تھا۔۔۔۔۔ یہی حال وہ درودہ کہہ کہ اس کو فتوے کے
 لئے اس طرح خاص کر لیا گیا ہے کہ سب کے لئے اس کو ماننا ضروری قرار دیا گیا ہے، اب بس وہی مابکیر ہے، نہ کم نہ
 زیادہ یہ اصل مذہب کے خلاف ہے، اور یہی غلطی کو اس کے اصل مقتضی سے نکال کر اس کے ایک فرد میں خاص کر لینا
 ہے، صاحب بجر نے جو سوال و جواب لکھا ہے، اس کا حاصل بھی یہی ہے کہ یہ قول صرف تیسیر کے لئے تھا،
 ہر شخص پر یہ حکم لازم نہیں ہے، کیونکہ یہ اصل مذہب نہیں ہے، واللہ اعلم ۱۲

عمل قلیل و کثیری تحدید بھی
رائے مبتلا بہ پرحیوڑی گئی ہے

اب اس تحدید کے لئے محمدان زمانہ حال کا نفس مصریح
قطعی الدلالتہ طلب فرمانا محض تعصّب و جهالت ہے،
باتفاق علماء اس قسم کے امور کے لئے نفس مصریح ضروری نہیں

بلکہ رائے مبتلا بہ و اعتبار عرف و قیاس علماء اس قسم کی تحدیدات کے لئے حجت کافی ہے، دیکھئے!
باتفاق علماء عمل قلیل مفسد صلوٰۃ نہیں، اور عمل کثیر سب کے نزدیک مفسد صلوٰۃ ہے، حالانکہ
اس کی تحدید کسی حدیث خاص سے ثابت نہیں ہوتی، آپ تو مجتہد ہیں، بسم اللہ، اگر ہو سکے تو
ثبوت فرق قلیل و کثیر کے لئے آپ ہی کوئی نص مصریح، صحیح قطعی الدلالتہ بیان فرمائیے، آپ سے
نہ ہو سکے تو حضرت سائل و مؤقرظین و مذاہبن و شیخ الطائفہ سے اس بارے میں استمداد
فرمائیے، دیکھئے حضرت شاہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ مٹھی میں فرماتے ہیں:

مترجم گوید رضی اللہ عنہ وارضاه کہ اتفاق کردہ اند علماء بر آنکہ عمل یہیہ مُتَطَّل نماز نیست
در رفت اوی عالمگیری مذکور است کہ اگر طفلی یا جامہ را بردوش خود برداشت نمازش
فاسد نمی شود، آرے اگر در برداشتن چیزیے کہ بہ تکلف آں را بردارد فساد نماز است،
و در منہاج مذکور است کہ کثرت عمل بعرف معلوم می شود۔۔۔ الی ان قال۔۔۔ و صحیح
نزدیک فقیر در حد کثرت و قلت آن است کہ تا مائل کردہ شود در افعال آن حضرت صلی اللہ
علیہ وسلم در نماز، مانند حمل امانت و غیر عاشق و فتح باب حجہ و نزول از منبر و معبود بر آں،
پس آنچه اہل عقل حکم کنند کہ کمتر است از افعال یا برابر آن است آں را قلیل گویند،
الی آخر ما قال (مٹھی ص ۱۲ ج ۱)

(مترجمہ: مترجم کہتا ہے۔۔۔ اللہ تعالیٰ اس سے راضی ہوں اور اس کو خوش کریں۔۔۔
کہ علماء کا اس بات پر اتفاق ہے کہ عمل قلیل سے نماز باطل نہیں ہوتی، فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ اگر کسی
بچہ کو یا پٹرے کو کندھے پر اٹھا کر نماز پڑھے تو نماز فاسد نہ ہوگی، ہاں اگر کسی چیز کو تکلف سے اٹھائے گا تو
نماز فاسد ہو جائے گی، اور منہاج میں ہے کہ عمل کا زیادہ ہونا عرف سے معلوم ہوگا۔۔۔ آگے فرماتے
ہیں۔۔۔ اور کمی بیشی کی تعریف میں عاجز کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز

۱۲۔ شیخ الطائفہ: یعنی مولانا سید نذیر حسین صاحب دہلوی

۱۳۔ یہ شاہ صاحب رحمہ اللہ کے کسی شاگرد کی بڑھائی ہوئی دہلے

میں کئے ہوئے کاموں میں غور کرنا چاہئے، مثلاً نواسی اُمّامہ کو اٹھانا، حضرت عائشہؓ کو اشارہ کرنا، کمرہ کا دروازہ کھولنا، منبر سے نیچے اُترنا اور منبر پر چڑھنا، پس جن کاموں کے بارے میں سمجھ دار لوگ فیصلہ کریں کہ وہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے کئے ہوئے کاموں سے کم ہیں، یا ان کے برابر ہیں، ان کو قلیل قرار دینا چاہئے۔
— پوری بحث اصل کتاب میں پڑھئے

دیکھئے! شاہ صاحب کے ارشاد سے صاف ظاہر ہے کہ شناخت قلیل و کثیر کا مدار اس امر پر ہے کہ بعد مشاہدہ و ملاحظہ افعالِ نبویؐ، اہل عقل کے نزدیک جو امر اس کے برابر یا کم ہو، وہ فعل قلیل ہے ورنہ کثیر، اور صاحب منہاج نے اس کو صاف عرف پر حوالہ کیا ہے، جس سے صاف ظاہر ہے کہ عمل کثیر و قلیل کی تمیز و تحدید کے لئے اہل عقل کی رائے دلیل کافی ہے، تو اب اگر کوئی صاحب تدبّر و عقل بعد ملاحظہ عرف و افعالِ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم قلیل و کثیر کی شناخت کے لئے کوئی ایسا قاعدہ کلیہ تجویز فرمائے کہ جس پر عوام بھی بے کھٹکے عمل کر لیں، تو آپ ہی فرمائیے۔ امر قابلِ تین ہے یا لائقِ تین؟ اور اگر کوئی شخص اس باب میں یعنی تعیین حد قلیل و کثیر کے لئے حدیث صحیح متفق علیہ طلب کرے تو آپ ہی فرمائیے اس کا کیا جواب ہوگا؟ مجتہد صاحب! سچ عرض کرتا ہوں کہ اہل فہم کو تو حسب ارشاد اَلْكَوَالِ نَصَفُ الْعِلْمِ سَائِلَ لَابُورِی کے علم کی حقیقت اس سوال ہی سے معلوم ہو جائے گی، ہاں مخور نشہ ظاہر پرستی اس قسم کے امور کی جس قدر چاہیں توصیف و تعریف کریں، اور اس قسم کے امور، شریعت کے اندر بہت سے ہیں، اگر کوئی صاحب کُتُبِ احادیث کو بہ تدبّر ملاحظہ فرمائیں گے تو ان شاء اللہ تعالیٰ عرضِ احقر کی تصدیق کریں گے، اگر ہمارے مجتہد صاحب کی طرح (ایسے) احکام کے ثبوت کے لئے بھی حدیث صحیح متفق علیہ قطعی الدلالة ہی ضروری ہوگی، تو شریعت کا اللہ تعالیٰ حافظ ہے۔ ۵

گر ہمیں اجتہاد و خواہی کرد کار ملت تمام خواہند
بطور نمونہ ہم نے ایک مثال عرض کر دی ہے، اگر آپ حسب شرائط مسئلہ خود فرقی عمل کثیر و قلیل کو نص مرتج قطعی الدلالة سے ایسی طرح پر ثابِت فرمائیں گے کہ ہر خاص و عام ذی رائے ہو یا غیری رائے، اس پر بلا تردد عمل کر لے، تو پھر اور بعض امور کی تحدید ہم آپ کے دریافت کریں گے۔

لے اصل حدیث یہ ہے حَسْبُ السَّوَالِ نَصَفُ الْعِلْمِ (مشکوٰۃ، حدیث ۵۷۸) یعنی سوال کی خوبی مسئلہ آدھا جاننے کی دلیل ہے ۱۱ لے اگر ایسا ہی اجتہاد کرے گا نہ تو ملت کا کام ختم ہو جائے گا ۱۲

الْمَاءُ طَهُورٌ سِوَا اسْتِدْلَالِ كِي حَقِیْقَت

اصحابِ ظواہر کے نزدیک پانی بہر حال پاک ہے، اس کے ناپاک ہونے کی کوئی صورت ہی نہیں، اور ان کا مستدل صرف بِرُفْعِ الْمَاءِ طَهُورٌ لِّیَنْجِسْهُ شَيْءٌ ہے، مگر یہ استدلال اس پر موقوف ہے کہ الْمَاءُ میں الف لام یا تو جس کا ہو یا استغراق کا، جس کا ہونے کی صورت میں پانی کی مابیت پر طہارت کا حکم لگے گا، اور مابیت بدل نہیں سکتی، اس لئے پانی کسی بھی طرح ناپاک نہ ہو سکے گا، اور الف لام استغراق کا ہونے کی صورت میں طہارت کا حکم پانی کے تمام افراد پر لگے گا۔ مگر یہ دونوں باتیں قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتیں، کیونکہ یہ الف لام عبد خارجی کا ہے، اور معبود بِرُفْعِ الْمَاءِ ہے، اسی کنوئیں کے پانی کے بارے میں یہ ارشاد ہے، نہ پانی کی مابیت پر حکم ہے اور نہ پانی کے تمام افراد پر،۔۔۔ چنانچہ صاحبِ مصباح کو یہاں بہت پریشانی لاحق ہوئی ہے کہ الف لام کو جنسی یا استغراق کیسے ثابت کریں اور اپنا مذہب کیسے بچائیں الف لام مابیت کا ثابت کرنے کی تو کوئی صورت ان کی سمجھ میں نہیں آئی، البتہ استغراقی ثابت کرنے کی ایک شکل نظر آئی، چنانچہ وہ اس حدیث کو چھوڑ کر حضرت ابوالامامہ رضی اللہ عنہ کی دوسری حدیث پر پہنچ گئے، جس میں استنشاء ہے، اور استنشاء کے سہارے استغراق ثابت کرنے کے لئے ہاتھ پیرارے، مگر چونکہ وہ حدیث ضعیف ہے، اس لئے بِرُفْعِ الْمَاءِ والی حدیث کو بالکلیہ چھوڑا بھی نہیں، اور عُنْتُ رُبُّوْكَ اَعْلٰی نمونہ دنیا کے سامنے پیش کر دیا۔۔۔ یہاں یہ بات اچھی طرح سمجھ لینی چاہئے کہ بِرُفْعِ الْمَاءِ کی حدیث حضرت ابوسعید خدریؓ سے مروی ہے، جو حَسَنُ کے درجہ کی ہے، صحیح نہیں ہے، اور اس میں کوئی استنشاء نہیں ہے، اور صرف وہی اصحابِ ظواہر کا مستدل ہے، اور حضرت ابوالامامہ باہلی رحمہ

کی حدیث جس میں استنثار ہے، وہ اول تو ضعیف ہے، ثانیاً وہ اصحاب ظواہر کا مسئلہ نہیں ہے، کیونکہ وہ حضرات تغیر کی صورت میں بھی پانی کو ناپاک نہیں مانتے، مگر الف لام استغراقی ثابت کرنے کی مجبوری میں صاحب مصباح کو اس ضعیف حدیث کا سہارا لینا پڑا، اور اپنا مذہب ترک کرنا پڑا، یعنی تغیر کی صورت میں پانی کو ناپاک ماننا پڑا، جو اصحاب ظواہر کے مذہب کے خلاف ہے۔

حضرت قدس سرہ نے بحث یہاں سے شروع فرمائی ہے کہ مستثنیٰ منہ پر الف لام کا استغراقی ہونا تسلیم کر لیا جائے، تو بھی اصحاب ظواہر کا استدلال درست ثابت نہیں ہوتا، کیونکہ استغراق کی دو قسمیں ہیں: حقیقی اور عرفی، اور قرآن و حدیث میں استغراق عرفی کی بکثرت مثالیں موجود ہیں، اس لئے صرف الف لام کے استغراقی ہونے سے مدعا ثابت نہیں ہوتا، بلکہ اس کا حقیقی ہونا بھی ثابت کرنا ہوگا، اور بیان کردہ قاعدہ سے الف لام کا صرف استغراقی ہونا ثابت ہوتا ہے، اس کا حقیقی ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

پھر یہ بیان کیا ہے کہ حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی دونوں حدیثوں میں مستثنیٰ منہ الماء نہیں ہے، بلکہ پہلی حدیث میں مستثنیٰ منہ شئ ہے، اور دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ پوشیدہ ہے یعنی فی کل زمان، یا فی کل وقت، یا فی کل حالۃ مستثنیٰ منہ ہیں، اس لئے صاحب مصباح کا قاعدہ یہاں بیکار ہے۔ پھر مستثنیٰ منہ پوشیدہ ہونے کی چار مثالیں

بیان فرمائی ہیں۔ پھر یہ سمجھا یا ہے کہ حضرت ابوامامہ رضی اللہ عنہ کی دونوں حدیثوں میں استغراق عرفی مراد ہے، اور مراد صرف بار کثیر ہے، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ہر بار کثیر ناپاک کی گرنے سے ناپاک نہیں ہوتا، تاؤ فنیکہ کوئی ایک وصف نہ بدل جائے۔ پھر غرض مقلد عالم جناب مولوی سید نذیر حسین صاحب دہلوی کی کتاب معیار الحق کے حوالہ سے اپنے جوابات کو مدلل کیا ہے۔ پھر صاحب مصباح کے اس الزام کا کہ وہ درود چونکہ ایک رائے ہے، اس لئے اس پر عمل

کرنے سے بہتر حضرت ابوامامہ رضی کی حدیث پر عمل کرنا ہے، اگرچہ وہ ضعیف ہے، یہ جواب دیا ہے کہ اخاف کو ضعیف حدیث پر عمل کرنے کی کیا مجبوری ہے؟ ان کے پاس تو احادیث صحیح متفق علیہا موجود ہیں۔
 پھر صاحب مصباح کی غلط فہمی واضح کی ہے، کہ اخاف کے نزدیک مجتہد کی رائے پر جو ضعیف حدیث مقدم ہوتی ہے، اس رائے سے مجتہد کا قیاس مراد ہے، جو ظنی دلیل ہے، اور وہ درودہ جو رائے ہے وہ متالیٰ ہی کی رائے ہے، اور وہ نہ نص صریح ہے۔ پھر بحث کے آخر میں صاحب مصباح کی دلیل کے تتمہ کا جواب دیا ہے، صاحب مصباح نے کہا تھا کہ استثناء والی حدیث اگرچہ ضعیف ہے، مگر استثناء کا مضمون اجماع سے ثابت ہے، اس بات کا یہ جواب دیا ہے کہ برئضاء والی حدیث خاص ہے، اس سے استثناء کیسے ہو سکتا ہے؟ استثناء کی صحت کے لئے پہلے مستثنیٰ منہ کا عموم و شمول ثابت کرنا ضروری ہے جو کسی کے نزدیک مسلم نہیں ہے، اور اگر استثناء نحو کی بجائے استثناء لغوی (استدراک) مراد لیا جائے تو وہ میرا محض ہے۔ پھر اخیر میں صاحب مصباح کے ایک استدلال عجیب کا جواب دیا ہے، اس نے کہا تھا کہ الماء عام ہے، اور عام اخاف کے نزدیک اپنے افراد کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے، اس کا یہ جواب دیا گیا ہے کہ الماء عام کہاں ہے؟ اس پر توالف لام عہدی داخل ہے، اور معہود خارجی کہیں عام ہوتا ہے؟ یہ طویل بحث یہ الزام قائم کر کے ختم کی گئی ہے کہ اگر پانی کی ماہیت پاک ہے، یا تمام افراد پاک ہیں، اور کسی تغیر سے بھی پانی ناپاک نہیں ہوتا، تو چاہئے کہ پیشاب بھی پاک ہو، کیونکہ اس کی اصل بھی پانی ہے وہو کماتری!

اس کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب بصد فخر و مباہات اپنا مدد عادل ثابت فرماتے ہیں، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ دربارہٴ مار، مجتہد صاحب کا یہ مشرب ہے، کہ پانی قلیل ہو یا کثیر و قوع نجاست سے ہرگز ناپاک نہ ہوگا، تاوقتیکہ احد الاوصاف — رنگ، یا بو، یا مزہ — نہ

بدل جائے، اور اس کے ثبوت کے لئے حدیث الماء طهور پیش کرتے ہیں، مگر چونکہ اول میں مدلل یہ امر ثابت کر دیا تھا کہ تا وقتیکہ آپ یہ ثابت نہ فرمائیں گے کہ حدیث مذکور میں الف لام استغراق کا ہے نہ کہ عہد کا، جب تک آپ کا استدلال اس حدیث سے غیر معتبر، وادعائے محض سمجھا جائے گا، تو اس لئے مجتہد صاحب نے اول تو عبارت مختصر معانی نقل فرمائی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”الف لام حقیقت سے کبھی استغراق مقصود ہوتا ہے، مثل انّ الانسان لفي حشر کے، کیونکہ اگر لفظ انسان پر الف لام استغراق نہ مانا جائے، تو پھر استنثار جو کہ دخل شنی کو مستثنیٰ منہ میں مقتضی ہے صحیح نہ ہوگا۔ جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ مستثنیٰ نہ پر الف لام استغراق کا داخل ہوتا ہے،“

پھر اس قاعدہ کے بیان کے بعد مجتہد صاحب نے دو حدیثیں نقل فرمائی ہیں: عن ابی اُمّۃ الباہلی رۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: انّ الماء لا یُجسّسۃ شیء الا ما عکب علی ریحہ وطعمہ ولونہ، اخرجه ابن ماجہ، وفي رواية البيهقي: انّ الماء طهور الا ان تغیر ریحہ او طعمہ او لونہ بخاسة تحذث فیہ، ان دونوں روایتوں کو نقل کر کے فرماتے ہیں:

قولہ: اگر کلمہ الماء میں الف لام استغراق کا نہ ہوتا، تو یہ استنثار متصل بموجب قواعد عربیہ کے ہرگز درست نہ ہوتا، اور اگر آپ کہیں کہ انّ الماء طهور لا یُجسّسۃ شیء کے سوا جو زیادت بروایت ابن ماجہ اور بیہقی آئی ہے، اس کو محیثین نے ضعیف کہا ہے، تو اجماع تمھارا اس زیادت کے ساتھ باطل ہوا، تو کہتا ہوں میں کہ ہم نے اس زیادت کے ضعف کو باعتبار اسناد کے تسلیم کیا، لیکن آپ اس کو کیا کیجئے گا کہ امام صاحب تو حدیث ضعیف کو بھی رائے سے مقدم اور افضل رکھتے ہیں، کما سیاتی، اور سلسلہ در درہ کو آپ فرمایا ہے چکے ہیں کہ ایک رائے اور قیاس کی بات ہے، تو ما نحن فیہ میں حدیث ضعیف کو بھی آپ رائے سے کیونکر مقدم نہ رکھیں گے؟ اتنی

خلاصہ دلیل صاحب مصباح | اقول: وہ تسعین! جاننا چاہئے کہ اولہ کاملہ

۱۰ یہ مذہب مجبوری میں اختیار کیا گیا ہے، ورنہ اصحاب طواہر کے نزدیک اوصاف بدلنے سے بھی پانی ناپاک نہیں ہوتا ۱۱ ۱۲ ان حدیثوں کا ترجمہ شروع بحث میں گذر چکا ہے ۱۳

میں مجتہد محمد حسین صاحبؒ، ہم نے یہ سوال کیا تھا کہ حدیث الماء طہورؒ آپ کے مفید مذہب کے ہوتی ہے کہ الف لام حدیث مذکور میں استغراق کے لئے مانا جائے، ورنہ در صورت عہد آپ کا مطلب اس سے حاصل ہونا معلوم! ————— سواب مجتہد مولوی محمد احسن صاحبؒ اس مسئلہ کے ثبوت کے لئے عبارت مذکورہ بالا رقم فرماتے ہیں جس کا خلاصہ کل و دو امر ہوئے، اول تو یہ کہ الف لام جو مستثنیٰ منہ پر داخل ہوتا ہے، موافق تصریح عبارت مختصر معانی، وہ الف لام استغراق کا ہوتا ہے، دوسرے دو روایتیں ابن ماجہ اور بیہقی کی نقل کر کے مجتہد محمد احسن صاحبؒ نے یہ ثابت فرمایا ہے، کہ لفظ ماء حدیث الماء طہورؒ میں مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، کما مرقہ، ثواب ان دونوں امروں کے ملانے سے یہ بات محقق ہوگئی کہ حدیث الماء طہورؒ میں الف لام عہد کا ہرگز نہیں، بلکہ استغراق کا ہے، وہو المطلوب ————— یہ تو خلاصہ دلیل صاحب مصباح تھا۔

ہر استغراق حقیقی نہیں ہوتا | اب ہماری عرض بھی سنئے، اول تو یہ امر محفوظ رکھنا چاہئے کہ الف لام جو مستثنیٰ منہ پر داخل ہوتا ہے، اس کا مفید استغراق ہونا تو مسلم، مگر یہ ضروری نہیں کہ وہ استغراق حقیقی یعنی متناول لجميع الافراد الحقیقیہ ہی ہو کرے، بلکہ ایسے موقع میں جیسا کہ الف لام استغراق سے استغراق حقیقی مراد ہوتا ہے، ایسا ہی بسا اوقات استغراق مختص بمکان مخصوص یا زمان وغیرہ بھی حسب قرآن دالہ مراد ہوتا ہے۔

استغراق کی دو قسمیں حقیقی اور عرفی | چنانچہ اسی مختصر معانی میں جس کے پڑھنے کی ہم کو آپ ترغیب دلا رہے ہیں، عبارت مرقہ منجانب کی چند سطر بعد موجود ہے:

والاستغراق ضربان: حقیقی: وهو ان یُرَادَ کُلُّ فردٍ مما یتناولہ اللفظ بحسب اللغة، نحو عَالَمُ الْعَبِیِّ وَالشَّہَادَةِ، اِی کُلُّ عَبِیٍّ وَشَہَادَةٍ، وَعَرَفِی: وهو ان یُرَادَ کُلُّ فردٍ مما یتناولہ اللفظ بحسب متفاهم العرف، نحو جَمْعُ الْاُمَیْرُ الصَّاعَةِ، اِی صَاعَةٌ بِلَدِہٖ اَوْ اَطْرَافِ مَمْلَکَہٖ، لانہ المفہوم عرفاً، لاصاعۃ الدنیا، انتہی (مختصر المعانی ص ۱۷)

(ترجمہ: استغراق کی دو قسمیں ہیں: حقیقی، اور وہ یہ ہے کہ لفظ اپنے لغوی معنی کے اعتبار سے جن افراد کو شامل ہے وہ تمام افراد مراد ہوں جیسے عَالَمُ الْعَبِیِّ وَالشَّہَادَةِ یعنی غائب و حاضر کے ہر فرد

۱۔ تمام حقیقی افراد کو شامل ہونے والا ۲۔ کسی مخصوص جگہ یا مخصوص زمانہ کے ساتھ خاص استغراق ۱۱

کو جاننے والا یہاں الغیب اور الشہادۃ میں الف لام استغراق کا ہے، اور استغراق حقیقی مراد ہے اور عرفی، اور وہ یہ ہے کہ لفظ اپنے عرفی مفہوم کے لحاظ سے جن افراد کو شامل ہے وہ تمام افراد مراد ہوں جیسے بَیِّن الامیر الصاعۃ یہاں الصاعۃ میں الف لام استغراق عرفی لگے، اور مطلب یہ ہے کہ امیر نے اپنے شہر یا بی حکومت کے تمام سناروں کو جمع کیا، کیونکہ عرفا ایسے موقع پر شہر یا قلعہ کے سنار ہی مراد ہوتے ہیں، تمام دنیا کے سنار مراد نہیں ہوتے

بشرط فہم یہ عبارت مدعلے معروضہ پر بالبداهت دال ہے، اور اگر بوجہ قوت اجتہاد یہ تقلید مختصر معانی ممنوع و موجب عارض ہے، تو اوروں کو اس کی عبارت سے کیوں الزام دیا جاتا ہے۔

مع ہذا اس کا کیا علاج کہ قرآن وحدیث میں بھی حسب تسلیم علماء استغراق عرفی کی مثالیں

یہ امر موجود ہے، مزید اطمینان کے لئے ایک ایک مثال عرض کرتا ہوں۔

① وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِلْآدَمَ، فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ کی تفسیر کو ملاحظہ فرمائیے حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ علماء کا یہ مذہب ہے کہ ملائکہ مامور بسجود حضرت آدم علیہ السلام خاص ملائکہ زمین تھے، تمام ملائکہ علیہم السلام مامور نہ تھے، باوجودیکہ آیات کثیرہ میں ملائکہ معرف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، گو مذہب جمہور مفسرین یہ نہ ہو، مگر آج تک علماء مفسرین میں سے قول ابن عباسؓ وغیرہ پر کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ اس موقع میں چونکہ معرف باللام مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، اس لئے استغراق حقیقی مراد ہونا چاہئے، استغراق نوعی یعنی خاص ملائکہ الارض مراد لینا غلط ہے، اس سے بشرط فہم صاف ظاہر ہے کہ ایسے موقع میں استغراق حقیقی مراد لینا ضرور نہیں، بسا اوقات حسب موقع استغراق نوعی بھی مراد ہوتا ہے، تفسیر کبرا ومعالن التخلیل و بیضاوی، وعباسی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے، دیکھئے احقر راست عرض کرتا ہے یا نہیں؟

۱۔ جب کہا ہم نے فرشتوں سے کہ سجدہ کرو آدمؑ کو تو سجدہ کیا سبے سوائے ابلیس کے ۱۲
۲۔ ابن جریر طبرانی نے ص ۱۵۱ میں ابن عباسؓ کی ایک مفصل روایت نقل کی ہے، جس کو سیوطی نے الدر المنثور ص ۱۴ میں، اور ابن کثیر نے بھی ص ۱۵۱ میں نقل کیا ہے، اس میں ہے کہ تَقَالَ تَعَالَى لِلْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ كَانُوا مِنْ ابْلِيسَ خَاصَّةً، دُونَ الْمَلَائِكَةِ الَّذِينَ فِي السَّمَوَاتِ، اسْجُدُوا لِلْآدَمِ (پھر اللہ تعالیٰ نے صرف ان فرشتوں سے فرمایا جو ابلیس کے ساتھ تھے، ان فرشتوں سے نہیں فرمایا جو آسمانوں میں تھے کہ آدمؑ کو سجدہ کرو) ۱۳

بلکہ آیت کریمہ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْلِيسَ میں تو معرّف باللام کے مستثنیٰ من واقع ہونے کے علاوہ لفظ كُلُّهُمْ وَاَجْمَعُونَ بھی تاکید و تاکید کر رہے ہیں، مگر اس قدر تاکیدات پہ بھی مفسرین مشارالہ ملائکہ سے خاص ملائکہ الارض ہی مراد دیتے ہیں چنانچہ آیت اخیرہ کی تفسیر معالم التنزیل میں موجود ہے فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ الَّذِينَ اُمُّوْا بِالْاِسْتِجْوَادِ لَفْظِ ملائکہ معرّف باللام و مستثنیٰ من کو مقید بقید اَلَّذِيْنَ اُمُّوْا بِالْاِسْتِجْوَادِ کیا ہے۔

(۲) دوسری مثال سنئے، بخاری شریف میں مروی ہے كَمُلَ مِنَ الرِّجَالِ كَيْدٌ، وَلَمْ يَكْمُلْ مِنَ النِّسَاءِ الْاَمْرُ بِرَبِّ عِمْرَانَ وَآسِيَةَ امْرَاةٍ فِرْعَوْنَ وَفَضْلُ عَائِشَةَؓ دیکھئے باوجودیکہ لفظ رِبِّ معرّف باللام مستثنیٰ من واقع ہوا ہے، مگر کوئی بھی اس سے استغراق حقیقی مراد نہیں لیتا، ورنہ حضرت فاطمہ وضحیہ وغیرہما کو غیر کامل ماننا پڑے گا، اور اس کا کوئی بھی قائل نہیں، چنانچہ فتح الباری میں علامہ ابن حجر اس کی شرح میں فرماتے ہیں: فالمراد من تكمّل زمانه صلى الله عليه وسلم، ولم ينعرض لاحد من نساء زمانه الا لعائشةؓ، انتہی بالجملة آیت کریمہ میں تو مستثنیٰ من معرّف باللام سے استغراق نوعی (مختص بکامن معین) اور حدیث مذکور میں استغراق نوعی (مختص بزمان معین) مراد لیا ہے، آپ کے قاعدہ مسطورہ کے بھرنے کسی نے بھی ان مواقع میں استغراق حقیقی کو ضروری نہیں فرمایا۔

(۳) اور مثال مذکورہ سابق میں اگر کوئی استثناء کر کے کہے جَمَعَ الَامِيَةُ الصَّاعَةَ إِلَّا زَيْدًا، تو سارے جہاں کے نزدیک استثناء درست ہے، باوجودیکہ حسب تصریح علامہ محد الدین صائغ سے مراد صاعۃ البدن ہی ہوں گے، استغراق حقیقی ہرگز نہ ہوگا، سو جب حسب تصریحات علمائے بیان و مفسرین و عبارت حدیث سے یہ امر محقق ہو گیا، کہ مستثنیٰ من کے معرّف باللام ہونے سے استغراق حقیقی کا مراد ہونا ضروری نہیں، بلکہ حسب موقع استغراق عرفی مختص بالنوع یا بالزمان وغیرہ بھی مراد ہوتا ہے۔

لے مردوں میں سے تو بہت سے کامل ہوئے، مگر عورتوں میں سے صرف مریم بنت عمران اور آسیہ فرعون کی بیوی کامل ہوئیں، اور حضرت عائشہ رضیٰ فیہا السلام کی فضیلت ایسی ہے جیسے زہید کی فضیلت تمام کھانوں پر (بخاری ص ۱۲) لے مراد وہ عورتیں ہیں جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے پیشتر گذریں، اور حضرت عائشہ کے علاوہ اپنے زمانہ کی عورتوں سے حضور اکرم نے تعریف نہیں فرمایا (فتح الباری ص ۱۲ ج ۶) ۱۲

پہلی حدیث میں مستثنیٰ منہ شئی ہے | تو اب ہم ان دونوں حدیثوں مرقومہ بالا کی طرف متوجہ ہو کر مجتہد محمد احسن صاحب کے استدلال کی خوبی بیان کرتے

ہیں۔۔۔۔۔ حدیث اول جس کے الفاظ یہ ہیں : الماء طهور لا یغسلہ شیء الا ما عک علی ریحہ و طعمہ و لونہ، اس کے دیکھنے سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب اس حدیث کی نقل کے وقت عقل و فہم کی تقلید کو بھی جواب دے بیٹھے تھے، کیونکہ حدیث مذکور میں تو لفظ شئی مستثنیٰ منہ واقع ہوا ہے، لفظ الماء کے جس میں گفتگو ہے اس کو مستثنیٰ منہ کون کہتا ہے؟ جو مجتہد صاحب یہ فرمانے لگے : ”پس اگر کلمہ الماء میں الف لام استغراق کا نہ ہوتا، تو یہ استثناء متصل موجب قواعد عربیہ کے ہرگز درست نہ ہوتا،“ اتہیٰ

مجتہد صاحب اس عبارت میں مستثنیٰ منہ لفظ شئی ہے، جس کے معنی ہوئے کہ پانی کو کوئی چیز نجس ناپاک نہیں کرتی، مگر وہ چیز جو کہ پانی کے احوال و اوصاف پر غالب آجائے،۔۔۔۔۔ مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مثل اس بھوکے کے کہ جس نے دوا اور دوا کے جواب میں چار روٹیاں کہا تھا، حدیث مذکور میں اپنے ثبوت مدعا کے لئے لفظ ماء کو بلا دلیل مستثنیٰ منہ قرار دے کر یہ مطلب سمجھ لیا، کہ سارے پانی خواہ قلیل ہوں یا کثیر، کوئی شئی ان کو ناپاک نہیں کرتی، مگر اس پانی کو کہ جس کے احوال و اوصاف پر شئی نجس کا غلبہ ہو جائے، مگر ظاہر ہے کہ بلا دلیل قریب کو چھوڑ کر بعید کو مستثنیٰ منہ کون تسلیم کرے گا؟ آپ کے معنی کے ثبوت کے لئے کوئی حجت ہو تو عنایت فرما کر بیان کیجئے، ورنہ دعویٰ بلا دلیل بلکہ مخالف الف دلیل بیان کرنے سے شرط حیار بجز ندامت اور کیا حاصل ہوگا؟

دوسری حدیث میں مستثنیٰ منہ مقتدر ہے | باقی رہی حدیث ثانی جس کے الفاظ یہ ہیں : ان الماء طهور الا ان تغیر ریحہ و طعمہ و لونہ

بنجاستۃ تحذت فیہ، سو اس کو دیکھ کر ظاہر بیہوش کو بے شک یہی خیال ہو گا کہ لفظ ماء مستثنیٰ منہ ہے، مگر بعد تدبر معلوم ہوتا ہے کہ یہاں بھی لفظ ماء مستثنیٰ منہ نہیں، بلکہ مستثنیٰ منہ لفظ وقت یا حالت و امثالہا مقتدر ہے، اور تقدیر یہ ہے کہ الماء طہور فی کل زمان و احوالۃ الا فی وقت تغیرہ و احوالۃ تغیرہ بنجاستۃ تحذت فیہ، یعنی وہ پانی جس کے باب میں یہ حدیث وارد ہے ہر وقت یا ہر حالت میں پاک ہے، مگر اس وقت اور اس حالت میں کہ جب وقوع بنجاست سے اس کے احوال و اوصاف میں تغیر آجائے۔

میرے نزدیک بشرط انصاف یہ مطلب ایسا ظاہر باہر ہے کہ ان شاء اللہ تعالیٰ اس کے

تسلیم میں کوئی عاقل متاثر نہ ہوگا، مگر افسوس! آپ نے تو ان دونوں حدیثوں میں سے کسی کا ترجمہ بھی بیان نہ فرمایا، معلوم نہیں کہ آپ واقعی مطلب ہی نہیں سمجھے، یا لوجہ مصاحبت ضروری اس موقع میں اغماض فرمایا۔

تقدیر مستثنیٰ منہ کی مثالیں | قرآن وحدث وکلام فصحاء میں اس کی نظائر بکثرت موجود ہیں دیکھئے:

① شعر مستثنیٰ میں بھی یہی معنی موجود ہیں ۷

وَيُقَدِّرُ إِلَّا عَلَى أَنْ يَزِيدَ ۝

یعنی مدوح تمام امور پر اقدام کرتا ہے، مگر لڑائی سے بھاگ جانے پر، اور مدوح جملہ امور پر قادر ہے، مگر اور زیادہ رتبہ حاصل کرنے پر، کیونکہ رتبہ مدوح غایت کو پہنچ گیا ہے، زیادتی کی گنجائش ہی نہیں۔ ہر ادبی، اعلیٰ جانتا ہے کہ شعر مذکور کے دونوں مصرعیں مستثنیٰ منہ علی کل شیء، یا ائرو امثالہا مقدر ہے، مگر کیا عجب ہے آپ مثل حدیث مذکور اس شعر میں بھی مرجع ضمیر یُقَدِّرُ اور یُقَدِّرُ کو مستثنیٰ منہ فرمانے لگیں، مگر اس کا کیا علاج کہ اس شعر میں مرجع جزئی حقیقی ہے، مستثنیٰ منہ ہو ہی نہیں سکتا، اور جس کو کچھ بھی فہم ہوگا وہ بد اہستہ جانتا ہے، کہ شعر مذکور میں مدوح شاعر اگر کوئی قوم بھی ہوتی، اور ضمیر جمع لائی جاتی، جب بھی مستثنیٰ منہ حسب بیان سابق مقدر رہی ماننا پڑتا، آپ کے مشرب کے موافق یہ نہ ہوتا کہ اس قوم کو مستثنیٰ منہ قرار دیا جاتا، لہذا ہوا ظاہر

بعینہ یہی مطلب حدیث مذکور میں سمجھنا چاہیے، یعنی حدیث مذکور میں حکم کیفیات مار، شارع علیہ السلام کو بیان فرمانا منظور ہے، کہ کب کب شخص ہو جاتا ہے اور کب تلک ظاہر رہتا ہے؟ پھر اس حیثیت سے بیان کرنا مقصود نہیں کہ کون سے افراد مار ظاہر ہیں، اور کون سے افراد کبس ہیں؟ جو آپ الف لام کو استغراق کا فرماتے ہیں!

۷ وہ (مدوح) پیش قدمی کرتا ہے (ہر چیز پر) مگر لڑائی سے بھاگنے پر نہیں کرتا: ۷ اور وہ قادر ہے (ہر چیز پر) مگر اپنی قدر و منزلت بڑھانے پر، ————— یعنی فرار کو ہر قبیح سے زیادہ بُرا جانتا ہے، اور اس کی قدر و منزلت نہایت کو پہنچ گئی ہے، لہذا اس کو زیادہ نہیں کر سکتا (متنبی ص ۱۷ مطبوعہ رحیمیہ دہلی) ۱۲

۷ مرجع متنبی کا مدوح ابوالحسین بدر بن عثمان اسدی ہے ۱۳

(۲) اور یہی حال ہے شعی کے اس شعر کا ۵

إِنَّ يَقْبَهُ الْحُسْنَ الْأَعْدُ طَلَعَهُ
فَالْعَبْدُ يَقْبَهُ الْأَعْدُ سَيِّدَهُ

جس اہل علم سے پوچھو گے وہ مطلب یہی کہے گا اِنْ يَقْبَهُ الْحُسْنَ فِي كُلِّ مَحَلٍّ اَوْ مَوْضِعٍ اِلَّا عِنْدَ طَلْعَةِ الْمَحْبُوبِ، فالعبد يقبہ الاعد سيدہ، یعنی اگر سوائے طلعت محبوب کے حُسن سب جگہ قبیح معلوم ہوتا ہے تو کچھ مضائقہ نہیں، کیونکہ عبد بھی سوائے خدمت سید کے سب جگہ قبیح معلوم ہوتا ہے۔ ہاں آپ کے مشرب کے موافق تقدیر شعر یہ ہونی چاہئے اِنْ يَقْبَهُ كُلُّ حُسْنٍ اِلَّا حُسْنًا يَكُونُ عِنْدَ طَلْعَةِ الْمَحْبُوبِ، فكل عبد يقبہ الاعبد ا یكون عند سیدہ، یعنی اگر تمام افراد حُسن کے بجز اس حُسن کے جو کہ طلعت محبوب میں ہے قبیح ہیں تو کچھ مضائقہ نہیں، کیونکہ تمام افراد عبد کے بھی سوائے اس عبد کے جو کہ خدمت مولیٰ میں حاضر ہو قبیح ہیں۔ مگر میں جانتا ہوں کہ ان شار اللہ تعالیٰ بجز آپ کے یہ معنی ان الفاظ سے کوئی نہ سمجھے گا۔

(۳) اور اگر علوم عربیہ کی تقلید مخالف اجتہاد ہے، تو دیکھیے خود کلام مجید میں ارشاد ہے: وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ اِلَّا اَنْ يُؤْمِنُوا بِاللّٰهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ، دیکھیے! حضرت شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ اس کا ترجمہ فرماتے ہیں: وعیب نکردند از ایشان مگر این خصلت را کہ ایمان آرند بخداے غالب ستودہ کار، اشتملی جس سے صاف ظاہر ہے مستثنیٰ منہ آیت مذکورہ میں لفظ خصلت مقدر ہے۔ ہاں آپ کے ارشاد کے موافق یہ معنی ہونے چاہئے کہ: عیب نکردند از ایشان مگر کسانے را کہ ایمان آرند بخداے غالب، مگر ان معنی کو قطع نظر اس کے کہ آیت سابقہ کے بالکل مخالف ہیں۔ کوئی عاقل تسلیم نہ کرے گا۔

۱۱ ان مخففہ ہے، تقدیر یہ: إِنَّهُ ۱۲ بے شک شان یہ ہے کہ حُسن بُرا معلوم ہو تو بے گراس کے چہرہ تاباں ہیں۔ کیونکہ غلام ہر جگہ بُرا معلوم ہو تو بے گرا نے مالک کے سامنے (قابلِ قدر ہو تو بے گراسے) (متنسی ۲۱ مطبوعہ زمیہ دہلی) ۱۱ ۱۲ طلعہ: چہرہ، دیدار ۱۳ ان کافروں نے ان مسلمانوں میں کوئی عیب نہیں پایا بجز اس کے کہ وہ خدا پر ایمان لے آئے تھے، جو زبردست، سزاوارِ حمد ہے ۱۴ اور نہیں عیب پکڑا تھا انھوں نے ان میں سے مگر اس بات کو کہ وہ لوگ ایمان لائے تھے غالب تعریف کردہ اللہ پر ۱۵ نہیں عیب پکڑا تھا انھوں نے ان میں سے گران لوگوں کو جو ایمان لائے تھے خدا سے غالب پر ۱۲

استغراق حقیقی کے بغیر استدلال تام نہیں | اب اس جواب قطعی کے بعد ہم کو کسی اور جواب کی احتیاج نہیں، مگر پیاس خاطر جناب یوں جی چاہتا ہے کہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کر کے بعد تسلیم مدعاے جناب بھی جواب دے کر آپ کا اطمینان کر دیا جائے۔

سو یہ امر تو پہلے مع اشلہ مفصلاً عرض کر چکا ہوں کہ مستثنیٰ منہ پر جو الف لام داخل ہوتا ہے، اس کا مفید استغراق ہونا تو مسلم، مگر استغراق حقیقی ہونا ضرور نہیں، بلکہ بسا اوقات استغراق مخصوص بنوع واحد یا مخصوص بوقت و حالت معین مراد ہوتا ہے، تو اب اگرچہ ہم آپ کے ارشاد کے موافق حدیثین مذکورین میں لفظ ماء کو ہی مستثنیٰ منہ تسلیم کر لیں، اور الف لام کو مفید استغراق بھی مان لیں، تو بھی ہم عرض کرتے ہیں کہ استغراق نوعی مراد ہے، نہ کہ استغراق حقیقی، اور مطلب حدیثین اب یہ ہو گا کہ مارکثیر وقوع نجاست سے جب ناپاک ہو گا جبکہ احد الاوصاف میں تغیر آجائے، اور یہ بعینہ ہمارا بلکہ جہور کا مذہب ہے، اور مدعاے حضور فقط استغراق سے نہیں نکلتا، بلکہ جب تلک استغراق حقیقی ثابت نہ ہو آپ کی مطلب برآری معلوم، کیونکہ آپ کا مطلب توجب ثابت ہو کہ جب حدیثین کا مطلب یہ سمجھا جائے کہ کوئی فرد پانی کی خواہ قلیل ہو خواہ کثیر بدون غلبہ نجاست کے ناپاک نہ ہوگی، وہ وغیرہ مسلم عندنا۔

استغراق حقیقی کی کوئی دلیل نہیں | بالجمہ ہم نے آپ کی خاطر سے الف لام کو مفید استغراق کا مان لیا، مگر استغراق حقیقی ہونے کی آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ چونکہ پانی کی دو نوع ہیں، ایک قلیل دوسری کثیر، تو ہم بعد تسلیم استغراق اس موقع میں مار سے مار کثیر مراد لے کر استغراق نوعی کو تسلیم کرتے ہیں، یعنی مار کثیر کی کوئی فرد بدون غلبہ نجاست ناپاک نہ ہوگی، اور آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ جب استغراق حقیقی مانا جائے، اور یہ امر مفصلاً مع اشلہ گذر چکا ہے، کہ اس موقع میں استغراق حقیقی درست نہیں۔

اب اگر آپ کے پاس کوئی حجت قطعی اس امر کے ثبوت کے لئے ہو کہ ان حدیثوں میں استغراق حقیقی مراد ہے تو بیان فرمائیے، جو دلیل آپ پہلے بیان کر چکے ہیں، اس کو تو اگر آپ کے ارشاد کے موافق مان بھی لیا جائے تو مطلق استغراق خواہ حقیقی ہو خواہ غیر حقیقی —

ثابت ہوتا ہے، مگر فقط اتنی بات سے تاؤ فیکہ استغراق حقیقی نہ مانا جائے آپ کو کیا نفع؟
 — اب ہم مجبور و بے تصور ہیں، ہماری مرؤت دیکھئے کہ آپ کی خاطر سے ہم نے نوجواب اول
 واجب التسلیم سے قطع نظر کر کے آپ کے ارشاد کو بعینہ تسلیم کر لیا، اور استغراق فرمودہ جناب کو
 سر در لیا تھا، مگر خوفی قسمت کہ استغراق سے بھی کام نہ نکلا، اور آپ نے یہ غضب کیا کہ حقیقی وغیر
 حقیقی کا نام بھی نہ لیا، دلیل تو آپ کیا بیان کرتے!!

مگر مجتہد صاحب کی انصاف پرستی سے کچھ بعید نہیں کہ
دونوں حدیثیں ماکثرہ متعلق ہیں | بجائے اعتراف قصور ہم کو ہی الظالم بنائیں، اور

فرمائیں کہ مطلق استغراق سے استغراق حقیقی ہی مراد ہوتا ہے، اور بجائے ثبوت استغراق حقیقی،
 استغراق غیر حقیقی کا ثبوت ان حدیثوں میں ہم سے ہی طلب کرنے لگیں، اس لئے یوں مناسب ہے
 کہ اس مرحلہ کو بھی طے کیا جائے، اور غدر آئندہ کا جواب پہلے ہی عرض کر دیا جائے۔

تو سنئے! یہ بات تو پہلے محقق ہو چکی ہے کہ مستثنیٰ منہ پر جوالف لام داخل ہوتا ہے، وہ مطلق
 استغراق پر دال ہوتا ہے، ہاں حسب موقع محل کہیں استغراق حقیقی کہیں عرفی مراد ہوتا ہے،
 باقی رہا یہ امر کہ حدیثین سابقین میں جوالف لام ہے وہ کون سے استغراق پر دال ہے، سو روئے
 انصاف تو مجتہد صاحب کے ذمہ پر واجب تھا کہ کسی حجت قطعی سے استغراق حقیقی ثابت فرمائے،
 مگر ترغاً ہم کو ہی استغراق نوعی ثابت کرنا پڑا۔

دیکھئے! حدیث ولورغ کلبے جس سے پانی کا گتے کے منہ ڈالنے سے ناپاک ہونا ثابت ہوتا
 ہے، اور حدیث لا یبوء احدکم فی الماء الواکد سے جس کا بیان اوپر گذرا، اور حدیث اذا
 استقیظ احدکم من نومہ فلا یغمس یدک فی الاناء حتی یغسلها ثلاثا، فانہ لا یدری
 ابن بانی یدک وغیرہ احادیث متعددہ، و تعامل صحابہ، و اقوال و مذہب علماء سے یہ خوب محقق
 ہے کہ پانی قلیل و قورع نجاست سے خواہ رنگ و بو و مزہ بدلے یا نہ بدلے ناپاک ہو جائے۔

اب انصاف فرمائیے کہ احادیث منقولہ جناب جن کے ضعف پر سب کا اتفاق، اور خود
 آپ بھی صراحتاً ان کو ضعیف فرماتے ہو، ان روایات صحیحہ متفق علیہا کا کیونکر مقابلہ کر سکتی ہیں؟ اگر
 ان احادیث صحیحہ کو حدیثین مذکورین کے معارض کہو گے، تو بالضرور ان کو ناسخ و راجح، اور آپ

اقوال مخالفین پر بھی حجت ہیں، تو پھر آپ جیسے سعید و رشید کیونکر فرمان واجب الاذعان نہ سمجھیں؟
خیر! یہ ہمارا عرض کرنا تو فضول ہے، کیونکہ آپ کے خلوص عقیدت و محبت سے یقین کامل ہے، کہ
ہم جس قدر بیان کریں گے ان شاء اللہ تعالیٰ اس سے بدرجہا زائد ان کی صداقت اور ان کے
کلام کی وقعت و حمایت آپ کے دل نشیں ہوگی، اور بے شک آپ نے ان کا کلام ”ہدایت النہام“
ملاحظہ نہیں فرمایا، ورنہ ہرگز آپ یہ استدلال کرکیک و ضعیف مقابل احادیث و اقوال سلف
درج نہ فرماتے۔

مگر ہاں قابل عرض یہ امر ہے کہ احقر نے جو سید مولوی نذیر حسین صاحب کی عبارت مجنسہ
نقل کی ہے، اس کو اگر بلحاظ توثیق دیکھنا چاہو، تو معیار مطبوعہ سابق میں ملاحظہ فرمائیے، کیونکہ احقر
نے بعض اشخاص کی زبانی سنا ہے کہ اب مکر نسخہ معیار، جو مدعیان عمل بالحدیث نے چھایا ہے، تو
مناسب وقت و حسبِ صلوحت اس میں بعض مواقع میں ترمیم کی گئی ہے، والغیب عند اللہ۔
اس کے بعد یہ گزارش ہے کہ بنظر انصاف و تدبّر دیکھئے کہ احقر نے جو دو جواب آپ کے
استدلال کے بیان کئے ہیں، بعینہ ان کا مطلب مولوی سید نذیر حسین صاحب کے ان دو قولوں میں
سے مفہوم ہوتا ہے، کیونکہ آپ نے جو استدلال بیان فرمایا تھا، وہ دو امر پر موقوف تھا، اول تو جو
الف لام مستثنیٰ منہ پر داخل ہو اس کا مفید استغراق ہونا، دوم حدیثین مذکورین میں لفظ ماء کو
مستثنیٰ منہ قرار دینا۔ اور ہم نے جو دو جواب عرض کئے ہیں، ان میں جواب اول میں
آپ کے امر ثانی کی، اور جواب ثانی میں امر اول کی تغلیط مدلل ظاہر کر دی ہے۔

دیکھئے! جواب اول کا خلاصہ تو یہی تھا کہ: آپ کی دونوں حدیثیں منقولہ میں لفظ ماء مستثنیٰ منہ
نہیں ہے، بلکہ حدیث اول میں لفظ شئی موجود فی الحدیث، اور حدیث ثانی میں لفظ وقت یا حالت
وغیرہ مقدار مستثنیٰ منہ ہیں۔ اور یہی مدعا مولوی نذیر حسین صاحب کے قول اول
کا ہے، جس کے یہ الفاظ ہیں: ”اول تو حدیث الماء طہود میں لفظ ماء کا عام ہی نہیں،
بلکہ معہود بعہد خارجی ہے، انتہی“

اور جواب ثانی مرقومہ احقر کا یہ خلاصہ ہے کہ: امر اول یعنی الف لام استغراقی مدخولہ
مستثنیٰ منہ سے اگر آپ استغراق حقیقی ہر جگہ مراد لیتے ہیں تو غلط، اور اگر فقط استغراق مراد ہے
خواہ حقیقی ہو یا غیر حقیقی، تو مسلم مگر آپ کو مفید نہیں، کیونکہ حدیثین مذکورین میں بشہادت احادیث
صحاح، استغراق حقیقی مراد نہیں ہو سکتا، بلکہ استغراق نوعی مراد ہے کہ کما مَوْصُلاً۔

اور یہی مطلب بعینہ مولوی نذیر حسین صاحب کے قول ثانی کا ہے جس کے الفاظ عین یہ ہیں:
 ”اور اگر تسلیم کیا جائے کہ اس حدیث الہامیہ میں سے ہر ایک ہی کا یہ مضمون ہوتا ہے تو
 کیا جائے گا کہ اس حدیث کے پانی مام سے وہ پانی جو کہ گھٹین سے کم ہو خصوصاً ہے، اسی“

مجتہد صاحب کا یہ عرض کرتا ہوں کہ میں تو آپ کی بدولت ہندی کی پختہ کی کرتے کرتے شک
 گیا ہو مگر دیکھئے آپ کے ہونٹ لگتی ہے یا نہیں، بالخصوص مجتہد صاحب کا استدلال جب دوا امریں پر موقوف
 تھا، بحمد اللہ شہادت اعلیٰ حدیث وارش مولوی نذیر حسین صاحب ان کی تفسیل ایسی ظاہر و باہر
 ہو گئی، کہ ان حدیث کے فہم و اضافہ میں کوئی اس کا منکر نہ ہوگا، اور ان جوابوں میں یہ غلطی
 ہے کہ مجتہد صاحب صاحب کی دونوں باتوں میں سے کسی کی تفسیل و توجہ کی ضرورت نہیں۔

صاحب مصلح کی پیش بندی | مگر ہمارے مجتہد صاحب کی تو ان دونوں جوابوں تک
 رسائی نہیں ہوئی، چراغ اللہ! ان کو یہی ہوا کہ کہی ان کی اپنی

کی تفسیل کرے گا، سو اس کی پیش بندی مولوی محمد حسن صاحب نے قول سابق میں یہ فرمایا کہ:
 ”گو یہ حدیث ضعیف ہے، لیکن اس کا کیا جواب کہ امام صاحب کے نزدیک حدیث ضعیف
 بھی دلائل پر مقدم ہے، اور محمد یہ دوا مردہ دانے کی بات ہے، تو ہم سب کا یہ ضعیف اس میں
 میں حدیث ضعیف پر عمل کرنا لازم ہوتا ہے۔“

اس نے ہوں صاحب ہے کہ ————— گو ہمارا دماغ ان حدیثوں کی تفسیل پر موقوف نہیں،
 اور ہماری طرف سے دوسرے جواب بیان ہو چکے لیکن چونکہ مجتہد صاحب نے اس مسئلہ کو خود پرکھ کر اپنی
 رائے کے موافق دفع و نقل کیا ہے، تو حسب موقع ————— اس کی حقیقت بھی ظاہر کر دی جائے گی۔
 مجبوری میں سب! | اس وجہ سے اول تو یہ عرض ہے کہ مجتہد صاحب ایہ امر تو بعد میں
 ارشاد فرمائیے، کہ خدا تعالیٰ حدیث ضعیف کو قیاس پر ترجیح ہے،

لے یعنی تحلیل پانی کا اس حدیث میں ذکر نہیں ہے، اور ناپاک ہو جائے گا، لے ہندی کی پختہ کیا، آسان کا کھ
 آسان کرنا، لے جو کہ: چار پانچ انجیل پانی کا دوا کرنا ہے فاسد خون نکالنے کے لئے آوی کے جسم پر لٹھنجا
 لے یعنی مجتہد کے اجتہاد و قیاس! پرہے لے یعنی مبتنی بنے اس کو کثیر پانی سمجھا ہے ۱۱ لے یعنی ضعیف
 کے بجائے ————— جو ایک رائے ہے۔ حدیث ضعیف پر عمل مقدم ہوگا کیونکہ ضعیف حدیث احکام کے نزدیک
 رائے سے مقدم ہے یہ صاحب مصلح کا موقف و رد ہے، مگر نگہ رائے طور ہے اور نہ دوا جو رائے سے صحت ہے

پہلے یہ تو فرمائیے کہ وہ شرائط اشتہار مشہورۃ فخر المجتہدین مولوی محمد حسین صاحب بٹالوی، جو کہ مکرر بڑے شد و مد کے ساتھ بیچارے خفیوں کے مقابل میں مشہور کی گئی تھیں، اور آپ بھی ان شرائط کو برابر پیش کرتے ہو، چنانچہ دفعات ماضیہ میں چند جاسے ان کا مذکور ہوا، اور مشہور صاحب ایک اشتہار میں مشہور کر چکے ہیں، کہ انھیں مسائل میں احادیث حسب شرائط مرقومہ ہمارے پاس موجود ہیں، سوان کو ایسا کیوں بھول گئے؟ دفعات ماضیہ میں تو آپ کے کیسے زور، شور تھے! یہاں تک کہ اپنی ترنگ میں اگر ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و آلہ و سلم جیسے امام السلیمن کے بھی ضعف کے قائل ہو گئے، اب فرمائیے کہ کیا مصیبت پیش آئی جو آپ ان احادیث سے کہ جن کے ضعف کے خود قائل ہو، استدلال لانے لگے؟ سچ ہے اَلْكَذُورَاتُ تَنْبِیْهُمُ الْحَضُورَاتُ، اگر آپ کو کچھ بھی جیسے تو اپنی ان حرکات پر نادم ہو جائے، اور کوئی حدیث صحیح متفق علیہ — جو آپ کے ثبوت مدعا کے لئے نص مزید بھی ہو، حسب قرار داد خود — طے تو پیش کیجئے۔

بزرگوں سے عداوت رنگ لاتی ہے! زیادہ دعوے کیا کرتا ہے، اور اکابر کے درپے تو بہن ہوتا ہے، اس کا یہی حال ہوتا ہے چنانچہ نصوص قطعیہ سے یہ امر ثابت ہے، اور طرفیہ ہے کہ خود جناب مشہور صاحب بھی آپ کی کتاب کی توصیف میں رطبُ اللسان ہیں، اب محقق ہو گیا کہ حضرت مشہور اور ان کے معاونین جیسے حضرت امام الانمہ کی برائی بے سوچے سمجھے کرتے تھے، ویسے ہی اس آپ کی کتاب کی توصیف بھی یوں ہی اندھا دھند کر رہے ہیں، سو آپ تو اس کا جواب کیا خاکیں گے؟ ہاں آپ نے ہم پر جو اعتراض کیا ہے اس کا جواب ایک چھوڑ دوسن لیجئے۔

جب حج احادیث موجود ہیں تو اول تو یہ کہ اگر ہم آپ کے اعتراض کو تسلیم بھی کر لیں، تو پھر یہ جواب ہے کہ خفیہ کا یہ قاعدہ آپ نے جب پیش کیا ہوتا، جب ہم محض اپنی رائے اور قیاس سے کوئی

لے ٹرنگ : جوش ۱۲ ضرورتیں ممنوعات کو مباح کر دیتی ہیں ۱۲

۱۲ بخاری شریف کتاب الرقاق باب التواضع (صفحہ ۱۱ مصری) میں حدیث قدسی ہے کہ مَنْ عَادَى وَلِيَّيْ فَقَدْ اَدْنَتْهُ بِالْحَوْبِ (جو میرے کسی دوست سے دشمنی رکھتا ہے، میں اس کو جنگ کا لٹی میٹم دیتا ہوں)

چنانچہ انمہ کرام کی تو بہن کرنے کا نتیجہ یہ نکلا کہ صاحب مصباح قادیاہی ہو کر مرا ۱۲

بات کہتے، اور نظر ہے کہ اس امر متذرع فیہ میں کو خفیہ کے مؤید مذہب اعاویث صحاح موجود ہیں چنانچہ اوپر عرض کر چکا ہوں یعنی جہاں اور آپ کا نزاع تو اس امر میں ہے کہ ہم ماہِ قلیل کو فقط وقوعِ نجاست سے — اوصافِ خشک میں سے کوئی بدلے یا نہ بدلے — ناپاک کہتے ہیں، اور آپ کے یہاں پانی قلیل ہو یا کثیر قلیل تفسیر اوصاف فقط وقوعِ نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، یکساں ہوگا۔

سومارے نوید ثناء تو حدیث فی حیاتی، اور حدیث شعیب، اور حدیث ولویا کلب وغیرہ جن کا ذکر پہلے ہو چکا ہے، موجود ہیں جن سے بشرطِ اخصان یہ امر مخلص ہے کہ وقوعِ نجاست ماہِ قلیل کو نظیر سے قلیل بھی ناپاک کر دیتا ہے، اور عام علماء کا بھی یہی مذہب ہے اور خود مولوی سید خذرجین آپ کے مقتدا و امام اس کو تسلیم فرما چکے ہیں، انکے تفسیرات، تو اب ہم آپ کی روایت کو — قطع نظر جو بات سابقہ سے — جو ضعف قابلِ عمل نہ ہمیں تو بھی کیا جرم ہے؟ کیونکہ وجہِ ترک یہ اعاویث صحاح و اقوالِ علماء ہیں۔

اور یہ آپ کی کوتاہ اندیشی ہے کہ وجہِ ترک اس موقع میں آپ فقط رائے اور قیاس کو فرطتے ہیں، اہل آپ یہ فرماتے کہ آپ کے سوا یہ کس کا مذہب ہے کہ روایاتِ جعاف کے مقابلہ میں اعاویث صحاح کی بھی شنوائی نہ ہو؟ آپ نے یسین کو کو خفیہ کے نزدیک حدیثِ ضعیف کو قیاس پر ترجیح سے اٹھایا یہ طلبِ بھلا ہے، کہ قیاس کو موافق حدیثِ صحیح ہو، مگر حدیثِ ضعیف کے مقابلہ میں ضرورک ہوتا ہے، واقعی جو عقلی الظاہ ہر اسی کا نام ہے۔

بانی آپچے جو ذور و ذکا ذکر یہاں کیا ہے اس کی تحقیق اور باقتضیٰ گذر چکی ہے، اگر ہمارا اصل مذہب ہے کہ ماہِ قلیل وقوعِ نجاست سے ہر حالت میں ناپاک ہو جائے، اور فرق قلیل و کثیر رائے منطقی پر برواقوف ہے، ہاں بعض اکابر اہل رائے کی یہی رائے ہوئی کہ ذور و ذکا مقدارِ کثیر ہے، اور نہ اصل مذہب نہیں۔

رائے اور لکھنؤ میں فرق ہے | خیر ذیہ جواب تو در صورتِ تسلیم تھا، اور اگر منکر تحقیق دیکھا جائے تو اس اعتراض سے حسبِ اوشاد الشواہن بضعہ الکلیہ کافی آپ کی خوبیِ فہم و اجتہاد ظاہر ہوتی ہے، کیونکہ آپ کے اوشاد سے صاف ظاہر ہے کہ آپ بوجہ

دوسری دلیل

اور سنئے! وقت اشتباہ جہت قبلہ سے کے نزدیک یہ امر مسلم ہے کہ پڑتلی بہ اپنی تحریر اور رائے کے موافق نماز پڑھے گا، اور جہر اس کو قبلہ ہونے کا ظن ہوگا وہی اس کے حق میں سمت قبلہ ہے، واقع میں قبلہ اس طرف ہو کہ نہ ہو، بلکہ اگر خلاف تحریر نماز ادا کرے گا، گو قبلہ ہی کی طرف ادا ہو، سب اس امر کو بے جا اور نادرست فرماتے ہیں، سو اس موقع میں بھی کسی کے نزدیک عامی کو مجتہد کی رائے کا اتباع لازم نہیں۔

بالجملہ جب یہ امر ظاہر ہو گیا کہ یہ رائے اجتہادی وہ درود میں رائے سے رائے بتلی بہ مراد ہے ہرگز نہیں، تو اس رائے پر آپ کا قیاس

اجتہادی کا حکم جاری کرنا کم فہمی کی بات ہے، اور اولہ کاملہ میں جو وہ درود کو کہلے کہ اصل مذہب نہیں مگر اتفاق سے اکثر کی رائے اسی طرف گئی، تو وہاں بھی رائے سے رائے بتلی بہ مقصود ہے، چنانچہ عبارت سے صاف ظاہر ہے، یہ آپ کا ایجاد ہے کہ اپنی طرف سے رائے کے آگے قیاس کا لفظ بھی بڑھا دیا۔

فہمیدہ بکار آید مجتہد صاحب: خیر غلطی آدمی سے ہو ہی جاتی ہے، مگر عنایت فرما کر اب اس فرق کو خوب ذہن نشین کر لیجئے، کیونکہ بعینہ ہی اعتراض آپ نے آگے چل کر بحث حدیث ثقلین میں بھی ہم پر پیش کیا ہے، اور کہلے کہ:

”حدیث ثقلین کو اگر ضعیف و مضطرب بھی مانا جائے، تو بھی بمقابلہ قیاس اس کو حسب قاعدہ خفیہ تسلیم کرنا چاہیئے“

سودہاں بھی آپ سے بوجہ عدم فرق بین الراۓین یہی غلطی ہوئی ہے، اگر آپ اس جواب اور فرق کو سمجھ لیں گے، تو وہاں بھی کام آئے گا، بالجملہ ان دونوں جوابوں معروفہ و احقر سے یہ امر خوب روشن ہو گیا، کہ اس موقع میں احادیث صحیحہ کو چھوڑ کر ان روایات ضعیفہ پر عمل کرنا بالکل خلاف شرائط مسلک مشہر صاحب، بلکہ خلاف انصاف ہے۔

خوبی قسمت! مجتہد صاحب! بات تو جیسی ہے کہ اپنے مدعا کو حسب شرائط مذکورہ کسی حدیث صحیح و صریح قطعی الدلالہ سے ثابت کرو، آپ نے یہاں زور تو بہت لگایا، کہیں مختصر معانی کی عبارت سے استمداد کی، صحیح روایات نہ ملیں تو محضوئہ بھال کر، اور بوجہ مصلحت اپنی

شرائط سے قطع نظر کر کے روایات ضعیفہ ہی سے مشک کرنے لگے، لیکن خوبی قسمت کہ بجائے ثبوت مدعا طرح طرح کے الزام اٹھانے پڑے۔

خضم کے استدلال کا متمم | مگر یوں معلوم ہوتا ہے کہ گو بمقتضائے مثل شہور "ملا آں باشد کہ چپ نشود" مجتہد صاحب نے حسب فہم و لیاقت ثبوت مدعا کے لئے بہت ہاتھ پیر چلائے لیکن دل میں سمجھتے ہیں کہ جواب مذکور واقع میں مخدوش ہے، اسی لئے جبر نقصان کے لئے استدلال سابق کے بعد ایک "علاوہ" بطور تتمہ قریب ایک صفحہ کے تقویت استدلال کے لئے بیان فرمایا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ۔

”حدیث الماء کلہو زلای یجسہ شیء“ کی صحت تو مسلم ہے، نزاع فقط اس امر میں ہے کہ الف لام کس قسم کا ہے؟ تو استثناء موجودہ روایات سابقہ جو الف لام کے استغراقی ہونے پر حجت ہے، گو ضعیف ہے، مگر چونکہ اس استثناء کے معنی پر سب کا اتفاق ہے، یعنی یہ امر سب مانتے ہیں کہ در صورت وقوع نجاست و تغیر اصل او صافہ ایک پانی ناپاک ہو جاتا ہے تو احتجاج ہمارا بوجہ اجماع اس استثناء کے مضمون کے ساتھ ٹھیک اور درست ہوا۔ اور اس اجماع کو شوکانی و ابن مہذب وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے۔

فرد خاص سے استثناء درست نہیں | مگر مجتہد صاحب نے یہاں بھی بے سوچے سمجھے شوقی ثبوت مدعا میں مثل سابق بہت ہی ریک بات فرمائی ہے، یہ جو اپنے شوکانی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کیا ہے، کہ جس پانی کا لو، رنگ، مزہ کسی نجاست سے تغیر ہو جائے وہ سب کے نزدیک ناپاک ہے، بہت درست ہے مگر آپ کا یہ ارشاد کرنا کہ: ”ایسا پانی آپ کے نزدیک بھی حدیث مذکور سے مستثنیٰ ہوگا، اور جب حدیث میں استثناء

ثابت ہوا، تو حسب قاعدہ گذشتہ بالضرور الف لام مفید استغراق ہوگا،“ محض آپ کی کم فہمی یا دھوکہ دہی ہے، کیونکہ جب جملہ حنفیہ اور جہور شافعیہ بلکہ آپ کے مقتدا و ہادی بھی اس بات کو بالاتفاق فرماتے ہیں کہ حدیث مذکور میں الف لام عہد غازی ہے، اور اہل ماہیر بضعاء کے حق میں یہ ارشاد ہے، تو پھر اس سے کوئی فرد کیوں کر مستثنیٰ ہو سکتا ہے؟ سب جانتے ہیں کہ استثناء جب درست ہو جب کوئی شیء امر مستثنیٰ پر شامل ہو، اور جہور علما اس

شمول ہی کو نہیں مانتے، آپ کو چاہئے تھا کہ پہلے اس شمول کو ثابت کیا ہوتا، کیونکہ شمول مذکور جس پر صحت استثنائے متصل موقوف ہے، وہ ہمارے نزدیک قابل تسلیم ہی نہیں۔

مجتہد صاحب! جو اس حدیث میں الف لام کو عہد کے لئے کہے گا، اس کے رد پر وہ استثنائے مخیرۃ اہل ظاہر ان شاذ اللہ کبھی مفید نہ ہوگا، آپ اتنا نہیں سمجھتے کہ جس لفظ سے کوئی فرد خاص مراد ہوگی اس سے استثنائے کس چیز کا کر لو گے قُرْآنُ الْکِتَابِ سے جب خاص مسلم (شریف) مراد ہوگی تو بطور استثنائے متصل اس کے بعد اَلَا الْبَخَارِیٰ کہنا کیوں کر (درست) ہو سکتا ہے؟ انہوں نے کہ آپ ایسی موٹی باتوں میں بھی ایسی صریح غلطیاں کرتے ہو!

مگر آپ اور آپ کے انصار شاید یہ فرمائیں کہ جس پانی کے استثنائے لغوی بے کار ہے!

احد الاوصاف میں وقوع نجاست سے تفسیر آجائے، اس کا اس حدیث کے حکم سے یعنی ظاہر ہونے سے مستثنیٰ ہونا تو ایسا ناظر ہے کہ کوئی انکار نہیں کر سکتا، تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم آپ کو چاہتے ہیں کہ اس مضمون کی (یعنی) حدیث مذکور سے مستثنیٰ ہونے سے آپ کی کیا مراد ہے؟ اگر استثنائے متصل نحوی مراد ہے، جیسا آپ پہلے بھی فرمایا ہے، تو اس کی حقیقت تو اجماعی عرض کر چکا ہوں کہ یہ بات در صورت الف لام عہدی کیوں کر مسلم ہو سکتی ہے؟ اور آپ کو چاہئے کسی دلیل سے اس کو ثابت کیجئے، آپ مدعی ہیں۔

اور اگر استثنائے لغوی مراد ہے جس کا مدعا فقط یہ ہے کہ ایک شئی دوسری شئی سے خارج ہو، خواہ استثنائے متصل ہو یا منفصل یا بطور استدراک، چنانچہ دیکھ لیجئے آیات قرآنی وغیرہ میں بکثرت اِلَّا بمعنی لَحِکَّ آتا ہے، تو اس استثنائے مان لینے سے آپ کو کیا نفع؟ دیکھئے! مثال مذکورہ آخر میں اگر کوئی قُرْآنُ الْکِتَابِ سے مسلم مراد لے کر بطور استدراک اِلَّا الْبَخَارِیٰ کہے تو کون اس کو غلط کہہ سکتا ہے؟ سو ہم بھی اس معنی کے اعتبار سے حدیث مذکور میں استثنائے تسلیم کرتے ہیں۔

اس تقریر سے ایک اور جواب آپ کے استدلال سابق کا، جو آپ نے روایتیں سابقین سے کیا تھا، علاوہ جوابات سابقہ کے نکل آیا، فَا فَہِمُ! اب دیکھئے کہ استثنائے تسلیم کرنے سے بھی آپ کا مدعا ثابت نہیں ہوتا، تا وقتیکہ استثنائے متصل نحوی نہ مانا جائے، الغرض آپ جو تسلیم استثنائے اجماع نقل کیا ہے، اس سے اگر آپ کی غرض استثنائے متصل نحوی ہے تو غیر مسلم کبھی دلیل سے ثابت فرمائے، اور اگر استثنائے لغوی مقصود ہے تو مسلم، مگر آپ کو اس سے کیا نفع؟ اور اگر ان جملہ امور سے بچاں خاطر جناب قطع نظر کر کے استثنائے متصل بھی مان لیا جائے،

تو پھر ہم مستثنیٰ منہ میں کلام کر رہے گے، آپ کا مدعا جب ثابت ہو کہ لفظ ماء کو مستثنیٰ منہ قرار دیا جائے سو وہ غیر مسلم بلکہ غلط ہے، بلکہ مستثنیٰ منہ حدیث صحیح الماء طہور لا ینجسہ شیء منقولہ جناب میں لفظ شیء ہے، چنانچہ اس بحث کو بفضل ابھی عرض کر آیا ہوں۔

اس کے بعد مجتہد زمن اور ایک حجت غریب واستدلال عجیب
استدلال عجیب! پیش کرتے ہیں، فرماتے ہیں:

”قولہ: اور اگر اصول کے طور پر جواب منظور ہے تو بھی سن لیجئے کہ کلمہ الماء عام ہے“

اور حکم عام کا خفیوں کے نزدیک یہ ہے کہ اپنے افراد کو قطعاً مل ہو تا ہے، تو لفظ الماء بھی سب افراد کو بموجب تمہارے مسلک کے شامل ہوگا،

اس عبارت کے بعد مجتہد صاحب نور الانوار، ودائرة الاصول، ومدار الفحول کے حوالہ سے ایک عبارت اسی دعوے کے ثبوت کے لئے نقل فرما کر کہتے ہیں: ”آگے رہی تخصیص عام کی، سو وہی زیادت مجمع علیہا تخصیص واقع ہوگی، انتہی۔“

معہود خارجی عام نہیں ہوتا | اقول: سبحان اللہ! مجتہد زکریا اپنے مدعا کو روایات حدیث سے تو ثابت کر کے اپنا مبلغ فہم ظاہر کر چکے، اب اصول کی

باری ہے مگر ہم نے مجتہد صاحب کی یہ عبارت محض مسرت ناظرین کے لئے نقل کی ہے، جواب دینے کی نہ ہم کو ضرورت ہے، اور نہ نقل عبارت سے یہ مقصود کیونکہ جب اوپر یہ امر محقق ہو چکا ہے کہ الف لام لفظ مار پر عہد خارجی ہے، تو اب لفظ الماء کو بجز حضرات مجتہدین زمانہ حال کے کون عام کہے گا؟ کوئی حضرت مولف سے یہ پوچھے کہ حضرت! یہ امر تو محقق و مسلم کہ عام اپنے جمیع افراد کو شامل ہوتا ہے، مگر خدا کے لئے یہ تو فرمایا ہے کہ جس پر الف لام عہد خارجی داخل ہو، اور اس لفظ سے شیء معین مراد ہو، اس کے عام ہونے کی کون سی دلیل آپ نے خلاف عقل و نقل ایجاد کی ہے؟ اگر آپ کو اتنی عقل نہیں تو اس قسم کے امور جاننے والے تو بحمد اللہ اب تک عالمیں موجود ہیں، ان سے ہی دریافت فرمایا کیجئے، رع تا کجا بیہودہ گوئی، تا کجا ہرزہ سرائی؟ عقل ہنسی ہے تو اہل عقل کا کیا کال ہے؟!

اگر یہی آپ کا قاعدہ ہے تو آپ ضرور آیت ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا، وَامْنًا لَّہَا

لے مجمع علیہا: جس زیادتی پر اتفاق کیا گیا ہے ۱۷ کب تک بے کار بایں کہتے رہو گے، اور کب تک بیہودہ باتیں کرتے ہو گے؟

میں جمع افراد مارا، اور آیت بَعَثْنَاهُمُ الْكِتَابَ وغیرہ آیات میں جمع کُتِبَ ارضی و سماوی اپنے قاعدہ مخبرہ کے موافق مراد لیں گے، اگر شغلہ کتب حدیث کی وجہ سے قرآن مجید کے ملاحظہ کی نوبت نہیں آئی، تو فہم مطالب حدیث کی ضرورت سے غالباً ہدایت النعمو وغیرہ تو ضرور نظر سے گذری ہوگی، اور مصرع فَإِنَّ الْمَاءَ مَاءٌ لِّی وَجَدْتِی بھی ضرور دیکھا ہوگا، تو کیا وہاں بھی آپ نے ماء سے جمع افراد مار ہی سمجھا ہے؟

مجتہد صاحب! اگر حدیث مذکور میں الف لام استغراقی ہوتا تو آپ کے معنی عموم درست بھی ہو سکتے تھے، اور جبکہ الف لام عہد خارجی ہے، تو پھر اس سے معنی عموم سمجھنے آپ جیسے عالم سے بہت عجیب ہے، آپ پہلے الف لام کو استغراق کے لئے ثابت کیجئے، اس کے بعد کچھ فرمائیے، بالحدہ آپ کا لفظ ماء کو حدیث مذکور میں عموم کے لئے فرمانا محض بے اصل و بے دلیل ہے، اور اس کے بعد آپ کا اس قول میں زیادت مَنَعَ علیہا کو مختص کہنا بنائے فاسد علی الفاسد ہے، کیونکہ موافق عرض احقر جب یہاں عموم ہی کا پتہ نہیں، تو پھر تخصیص کی کیا صورت ہوگی؟ اور آپ کی زیادت مَنَعَ علیہا کی کیفیت علی التفصیل قول سابق میں عرض کر آیا ہوں، ملاحظہ فرمائیے۔

پیشاب کی اصل بھی پانی ہے! اور اگر آپ انصاف کریں گے۔ تو آپ بمقتضائے ظاہر پرستی حدیث الْمَاءُ طَهُورٌ لَا یُجَسَّسُ شَيْءٌ کے حوالہ سے کیا عجب ہے کہ پیشاب کو بھی _____ اس وجہ سے کہ اس کی اصل پانی ہے _____

پاک فرمانے لگیں! اور اگر پیشاب دہ در دہ ہو تو ہمارے نزدیک اس کی طہارت ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی، جب ہم تغیر احوال و اوصاف سے پانی کو ناپاک کہتے ہیں، تو پھر پیشاب کو کثیر ہو بے شک ناپاک ہوگا، ہاں آپ بوجہ عمل علی الظاہر ہر فرد پانی کو ضرور پاک فرمادیں گے، گو احوال و اوصاف متغیر ہو جائے، باقی رہی زیادتی، اس کو آپ بھی ضعیف فرماتے ہیں، الغرض یہ اعتراض ہم پر کسی طرح عائد نہیں ہو سکتا، بمقتضائے ظاہر پرستی یہ اعتراض آپ پر دافع ہو سکتا ہے، چنانچہ آپ کی عبارت سے صاف ظاہر ہے کہ آپ الماء طہور کے ذیل میں پیشاب کو بھی داخل سمجھتے ہیں، ہاں عقل کی وجہ سے اس کی تخصیص فرماتے ہیں

لے بے شک پانی کا چشمہ میرے باپ دادا کا ہے (ہدایت النعمو ص ۱۲)

لے یہ صاحب صبح کے اس معارضہ کا جواب ہے کہ، پیشاب اگر دہ در دہ ہو تو چاہئے کہ آپ کے نزدیک پاک ہو؟ (مقلد ص ۱۲)

جس کا حاصل یہ نکلا کہ حدیث مذکور سے تو حسب ظاہر پیشاب کی طہوریت ثابت ہے، مگر شہادت عقل نے اس کو حکم حدیث کے مستثنیٰ کر دیا ہے، اور چار اسباب میں سے کسی ایک کا حسب رائے ظاہر پرستی یہ لازم تھا کہ پیشاب بھی پاک ہوتا ہے بات ہداری کو آپ نے اعراض سے بچنے کے لئے انداز ظاہر پرستی کو مجرور حدیث صحیحہ میں تخصیص عقل کی پھر نکال دی، یہ جواب دینا ہمارے اعراض کو تسلیم کر لینا ہے۔

حدیث ثلثین کی بحث

اب یہ عرض ہے کہ حدیث السباء کھجور کے بارے میں جو کچھ آپ کو فرمایا تھا فراموش آگے کے بعد حدیث ثلثین کو شروع کیلئے، مگر تاریخین کو واضح رہے کہ اس مسئلہ میں مجتہد صاحب کا مذہب موافق ظاہر حدیث السباء کھجور ہے، حدیث ثلثین کے موافق نہیں، گو مجتہد صاحب آگے چل کر ان دونوں حدیثوں کی مطابقت میں بہت سعی کریں گے، مگر یہ امر ظاہر ہے کہ مذہب ثولف بطوریت صحیحہ اقرار دے گا، یہی وجہ ہے کہ اس حدیث کے ذیل میں مجتہد صاحب نے جو کچھ اختلافات ذکر کئے ہیں ان سب کا جواب بسط و تفصیل کے ساتھ ہم نے عرض کر دیا، بلکہ ایک ایک استدلال کے متعدد جواب دیئے گئے ہیں جن سے بشرط فہم و اضافت یہ امر ان شاء اللہ خوب ظاہر ہو جائے گا کہ حدیث مذکور کے معنی میں مجتہد صاحب نے جتنے امور بیان کئے ہیں نشان ان کا قلب فہم و تدبر ہے، اس حدیث میں مخصوص اہل ہمارے مجتہد صاحب کا فقط یہ امر تھا کہ الف لام استفعالی ہے، سو یہ امر مجتہد صاحب سے ثابت نہ ہو سکا، گو جو جس ثبوت مذکور میں بہت کچھ سعی کی، مگر تقدیر سے کوئی پیش نہ آئی، بلکہ اسی سبب سے ہوئی۔

اب آگے وہی حدیث ثلثین، جو کچھ دو مجتہد صاحب کے نزدیک بھی معمول ہے نہیں، اس وجہ سے تو اس میں شکوک کرنی ہی زائد ہے، مگر چونکہ مجتہد صاحب نے اس بحث کو پیش کیا ہے اس لئے مناسب مقام ہم کو کسی عرض کرنا پڑا۔ ہم نے اوپر کا حدیث یہ کہا تھا کہ

لے، پھر، کھجور کا دھواں جو کھجور کی چیرنے وقت دھواں اٹھنے کے لئے نکال دیا جاتا ہے، امر اور کچھ
لے، یعنی حدیث السباء کھجور کا دھواں جیسا کہ مذکور کرنا

اگر حدیث ثلثین کی وجہ سے آپ درپے تحدید ثلثین ہیں، تو اس کا کیا جواب کہ وہ حدیث مضطرب ہے؟ اور جب حدیث مذکور مضطرب ہوئی تو صحت متفق علیہ جو آپ کی شرائط میں ہے کہاں سے آئے گی؟ اس کے جواب میں ہمارے مجتہد صاحب فرماتے ہیں:

قولہ: جن لوگوں نے حدیث ثلثین میں اضطراب کا نام بھی لیا ہے، ان کے مقابلین نے ایسے جواب ہائے دندان شکن دیئے ہیں کہ بجائے ثابت کرنے اضطراب کے حدیث مذکور میں خصم خود مضطرب ہو گئے ہیں، اور آپ نے ایسی اہل بات فرمائی اور فقط یہ کہہ دیا کہ حدیث مضطرب ہے، نہیں معلوم مراد آپ کی مضطرب فی الاسناد ہے، یا مضطرب فی المتن، یا مضطرب فی المعنی، یا کل میں اضطراب ہے؟ الی آخر المقال۔

ثَلَاثِينَ کی حدیث ضعیف ہے | اقول: جناب مجتہد صاحب! اول تو یہ عرض ہے کہ ائمہ حدیث مثل امام احمد بن حنبل و یحییٰ بن معین و ابی بن دینار و بیہقی وغیرہ کا یہ فرمادینا کہ: ”یہ حدیث غیر صحیح ہے“ یا ”دلائق احتجاج ہرگز نہیں ہے“ تضعیف حدیث کے لئے کافی ہے، چنانچہ کتب میں اکثر جگہ یہ امر موجود ہے، اور جملہ محدثین اس کو تسلیم کرتے ہیں۔

تضعیف کا سبب کبھی مُضَعَّف نہیں بتا سکتا | بلکہ تخریج کتب سے ثابت ہے کہ بسا اوقات مُضَعَّف تضعیف کرتا ہے، مگر مفصلاً سبب ضعف خود بھی بیان نہیں کر سکتا، اور باوجود اس کے عندالمحدثین یہ تضعیف معتبر سمجھی جاتی ہے، اور حدیث مذکور کو ضعیف کہا جاتا ہے۔

قال العلامة دُجَيْبَةُ الدِّينِ الْعَلَوِيُّ وابنُ حَجَرٍ فِي نَجْمَةِ الْفِكْرِ وَشَرْحِهِ: وَالْعِلَّةُ عِبَارَةٌ عَنْ أَسْبَابٍ خَفِيَّةٍ غَامِضَةٍ قَادِحَةٍ فِي صِحَّةِ الْحَدِيثِ؛ فَالْحَدِيثُ الْمَعْلُومُ: هُوَ الْحَدِيثُ الَّذِي أَطْلَعْنَا عَلَى عِلَّتِهِ تَقْدَرُ فِي صِحَّتِهِ، مَعَ أَنَّ ظَاهِرَهُ السَّلَامَةُ، لَيْسَ لِلْجَرَحِ مَدْخَلٌ فِيهَا، لَكُونَهُ ظَاهِرًا؛ وَهُوَ مِنْ أَعْمَضِ أَنْوَاعِ عُلُومِ الْحَدِيثِ وَأَدْقِهَا وَأَشْرَفِهَا، حَتَّى قَالَ ابْنُ مَهْدِيٍّ:

لہ یعنی ثلثین کی مقدار کو کثیر اور اس سے کم کو قلیل قرار دینا چاہتے ہیں ۱۲ ۳۰ مضطرب کے لغوی معنی ہیں بیوقوفی اور حدیث شریف کی اصطلاح میں مضطرب وہ حدیث ہے جس کی سند یا متن میں اختلاف ہو، اور ترجیح مکن نہ ہو ۱۱ ۳۰ ۳۱ ۳۲ ۳۳ ۳۴ ۳۵ ۳۶ ۳۷ ۳۸ ۳۹ ۴۰ ۴۱ ۴۲ ۴۳ ۴۴ ۴۵ ۴۶ ۴۷ ۴۸ ۴۹ ۵۰ ۵۱ ۵۲ ۵۳ ۵۴ ۵۵ ۵۶ ۵۷ ۵۸ ۵۹ ۶۰ ۶۱ ۶۲ ۶۳ ۶۴ ۶۵ ۶۶ ۶۷ ۶۸ ۶۹ ۷۰ ۷۱ ۷۲ ۷۳ ۷۴ ۷۵ ۷۶ ۷۷ ۷۸ ۷۹ ۸۰ ۸۱ ۸۲ ۸۳ ۸۴ ۸۵ ۸۶ ۸۷ ۸۸ ۸۹ ۹۰ ۹۱ ۹۲ ۹۳ ۹۴ ۹۵ ۹۶ ۹۷ ۹۸ ۹۹ ۱۰۰

لَکِنْ اَعْرِفْ عَلَةً حَدِيثِ احَبُّ اِلَى مَنْ اَنْ اُکْتُبَ عَشْرِينَ حَدِيثًا لَيْسَ عِنْدِي؛ وَلَا يَقُومُ بِهِ اِلَّا مَنْ رَزَقَهُ اللهُ فَهَمًّا ثَابِتًا وَحِفْظًا وَاسْعًا وَمَعْرِفَةً تَامَةً بِمَرَاتِبِ الرُّوَاةِ وَمَلَکَةً قَوِيَةً بِالْاَسَانِيدِ وَالْمَتُونِ؛ وَلِهَذَا لَمْ يَتَّكِمْ فِيهِ اِلَّا الْقَلِيلُ مِنْ اَهْلِ هَذَا الشَّانِ، كَعَلِيِّ بْنِ الْمَدِينِيِّ وَاحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ وَابْنِ بَخَّارٍ وَيَعْقُوبَ بْنَ شَيْبَةَ وَابْنَ حَاتِمٍ وَابْنَ زُرْعَةَ وَالدَّارَقُطْنِيَّ؛ وَقَدْ يَقْصُرُ عِبَارَةُ الْمُعَلِّلِ عَنْ اِقَامَةِ الْحُجَّةِ عَلَى دَعْوَاهُ بَلْ تُذَرِّكُ بِالذُّوقِ، كَالصَّبْرِ فِي نَقْلِ الدَّرَاهِمِ وَالدَّنَائِبِ، قَالَ ابْنُ مَهْدِيٍّ: اِنَّهُ الْهَامُّ، لَوْ قُلْتُ لَهُ: مَنْ ابْنُ قُلْتُ هَذَا؟ لَمْ تَكُنْ لَهُ حُجَّةٌ؛ وَكَهْمٌ لَا يَهْتَدِي لَذَلِكَ - اَنْتَهَى نَاقِلًا عَنِ الْاَنْتِصَارِ -

(ترجمہ: علامہ وجیہ الدین علوی احمد آبادی گجراتی (۹۱۱ - ۹۹۸ھ) اور حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہما اللہ نے غتبہ اور اس کی شرح نزہتہ میں فرمایا ہے کہ علّٰی (خرابی) ایسی باتوں کا نام ہے جو پوشیدہ اور غامض ہوں اور حدیث کی صحت پر اثر انداز ہوں، پس حدیث معلّل (خرابی والی حدیث) وہ ہے جس میں کسی ایسی خرابی کا پتہ چل گیا ہو جو حدیث کی صحت پر اثر انداز ہوتی ہو، اس بات کے ساتھ کہ بظاہر وہ حدیث خرابی سے محفوظ ہو، اس میں کسی قسم کی جرح کا دخل نہ ہو، کیونکہ جرح: واضح خرابی کا نام ہے۔ اور حدیث معلّل علوم حدیث کی نہایت پیچیدہ، دقیق ترین اور بہترین قسم ہے، حتیٰ کہ عبد الرحمن بن مہدی کا ارشاد ہے کہ: کسی حدیث کی کسی پوشیدہ خرابی کا پتہ چل جائے یہ بات مجھے بیش سنی حدیثیں لکھنے سے زیادہ پسند ہے۔ اور اس کی شناخت صرف وہ شخص کر سکتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے ذہن ثاقب، حفظ کامل، اور معرفت تامہ کی دولت عطا فرمائی ہو، اور وہ راویوں کے مراتب کو جانتا ہو، اور اسانید و متون کی پہچان کا خاص ملکہ رکھتا ہو، چنانچہ بہت کم محدثین نے اس سلسلہ میں کلام کیا ہے، جیسے علی بن مدینی، احمد بن حنبل، امام بخاری، یعقوب بن شیبہ، ابوحاتم رازی، ابوزرّہ رازی، اور دارقطنی۔ اور کبھی حدیث کو معلّل قرار دینے والے کے الفاظ کو تاء رہ جاتے ہیں اپنے دعوے پر دلیل قائم کرنے سے (یعنی وہ اپنی بات پر دلیل قائم نہیں کر سکتا، بلکہ وہ پوشیدہ خرابی کو اپنے ذوق سے معلوم کرتا ہے، جیسے متراف اپنی بہارت سے دراہم و دنانیر کے بارے میں فیصلہ کرتا ہے۔ عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں کہ یہ فن ایک قسم کا ہام ہے، اگر آپ حدیث کو معلّل قرار دینے والے سے دریافت کریں کہ آپ نے یہ بات کیسے فرمائی؟ تو اس کے پاس کوئی دلیل نہ ہوگی۔ اور کتنے لوگ ایسے ہیں جو اس کو سمجھ نہیں سکتے۔ عبارت پوری ہوئی بحوالہ انتصار الحقی (۲)

اکابر کی تضعیف کافی ہے | اس کے بعد یہ عرض ہے کہ حدیث قلین کو ابو داؤد اور

علی بن المدینی اور ابن عبد البر اور امام غزالی اور رؤفانی اور ابن دقیق العید اور ابوبکر ابن العربی وغیرہ نے ضعیف فرمایا ہے بلکہ یہ بھی حدیث مذکور کی تضعیف منقول ہے، تو اب بشرط انصاف حسب معروضہ بالا فقط ان اکابر کا ضعیف فرمانا ہی حدیث موصوف کی تضعیف کے لئے کافی ہے وجہ ضعف خواہ کوئی امر ہو، ہم کو اس کی تعیین ضروری نہیں، اور اگر پیاس خاطر جناب تصحیح مصححین کا خیال کیا جائے تو صحت متفق علیہ جو آپ کے شرائط مسلک سے ہے پھر بھی ثابت نہیں ہو سکتی، اس لئے ہم کو حدیث مذکور کے ضعف کو بوجہ مفصلہ بیان کرنا کچھ ضروری نہیں، کیونکہ ان اکابر محققین کا تضعیف کرنا کافی ہے، ہماری بلا سے وجہ ضعف اضطراب اسناد ہو یا اضطراب متن ومعنی ہو۔

حدیث ثلثین کی اسناد میں اضطراب | اور اگر آپ کو تفصیل ہی مطلوب ہے تو سنئے! امور مستفسرہ جناب یعنی اسناد و متن ومعنی سب میں محدثین نے اضطراب بیان کیا ہے، زبلی فتح القدر یعنی وغیرہ کتب کو ملاحظہ فرمائیے کہ طرق مرویہ حدیث مذکور میں مفصلاً ضعف و اضطراب بحوالہ محمد بن شافعیہ وغیرہ نقل کیا ہے۔

① چنانچہ زبلی وغیرہ میں ہے:

وقد جمع الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد (شيخ تقي الدين ابن دقيق العید رحمہ اللہ نے اپنی کتاب

۱۔ زویانی: عبدالواحد بن اسماعیل (۴۱۵-۵۰۲ھ) شافعی فقیہ ہیں، زویان کے باشندے تھے جو طبرستان کے قریب کوئی جگہ ہے، امام شافعی رحمہ اللہ کی سب کتابیں ان کو حفظ یا سُنیں، خود کہتے تھے کہ اگر امام شافعی رحمہ اللہ کی سب کتابیں جل جائیں تو میں ان کو حافظہ سے لکھوا سکتا ہوں۔ ان کی دو مشہور کتابیں ہیں جو ابھی تک غیر مطبوعہ ہیں، ایک بحر اللہیب دوسری حلیۃ المؤمن، انہی کتابوں میں حدیث ثلثین کی انھوں نے تضعیف کی ہے۔

۲۔ علامہ تقي الدين محمد بن علی قشیری (۶۲۵-۷۰۲ھ) ابن دقیق العید سے شہرت یافتہ ہیں، یہ ان کا خاندانی نام ہے، شافعی فقیہ اور بہت بڑے محدث اور اصولی عالم ہیں، ان کی تصانیف میں سے احکام الاحكام و تدوین جلدوں میں مطبوعہ ہے، نیز الإلهام باحادیث الأحکام بھی مطبوعہ ہے، اس کی شرح الإلهام فی شرح الإلهام نیز مطبوعہ ہے۔

۳۔ قاضی محمد بن عبد اللہ اشیل مالکی ابوبکر ابن العربی (۲۶۸-۵۴۲ھ) بڑے محدث اور مفسر ہیں، ترمذی کی شرح عارضة الکحوضی اور احکام القرآن اور العواصم من القواصم ان کی مطبوعہ کتابیں ہیں۔

۴۔ مستفسرہ: پلوچے ہوئے

فی کتاب الإمام طُرُقَ هذا الحديث
وسواباته واختلاف الفاظه
واطال في ذلك اطالة، لخص
منها تضعيفه له، فذلك اضرَب
عن ذكره في كتاب الإمام مع
شدة الاحتياج اليه، انتهى
(بحر ص ۱۷۸)

(۲) اور سنئے !

قال العلامة ابن نجيم في البحر: فان قلت قد صححه ابن ماجه وابن خزيمة
والحاكم وجماعة من اهل الحديث، قلت: من صححه اعتمد بعض طرقه ولم ينظر الى
الفاظه ومفهومها؛ اذ ليس هذا وظيفة المحدث، والنظر في ذلك من وظيفة الفقيه؛
اذ غرضه بعد صحة الثبوت الفتوى والعمل بالمدلول، وقد بالغ الحافظ عالم العرب
ابو العباس ابن تيمية في تضعيفه، وقال: يُشبهه ان يكون الوليد بن كثير غلط في رفع
الحديث، وعزوه الى ابن عمر؛ فانه دائما يفتي الناس ومجدتهم عن النبي صلى الله عليه
وسلم، والذي رواه معروفا عند اهل المدينة وغيرهم لاسيما عند سائر ابنه ونافع
مولاه، وهذا المبرور عنه لاسالم ولا نافع؛ ولا عمل به احد من علماء المدينة، وذكر
عن التابعين ما يخالف هذا الحديث، ثم قال: وكيف تكون هذه سنة رسول الله صلى
الله عليه وسلم مع عموم البلوى فيها؛ ولا ينقلها احد من الصحابة ولا التابعين لهم باحسان
الارواية المختلفة مضطربة عن ابن عمر لم يعمل بها احد من اهل المدينة ولا اهل البصرة
ولا اهل الشام ولا اهل الكوفة انتهى (بحر ص ۱۷۹) كذا في الانتصار (ص ۲۸۹)

(ترجمہ: علامہ ابن نجیم مصری نے اپنی کتاب البحر الرائق میں لکھا ہے کہ اگر تم اعراض کر دو کہ حدیث
قلین کو ابن ماجہ، ابن خزیمہ، حاکم اور محدثین کی ایک جماعت نے صحیح کہا ہے؟ (پس اس کو بالاتفاق ضعیف
کیسے کہا جاسکتا ہے؟) تو میں جواب دوں گا کہ جن لوگوں نے اس کو صحیح کہا ہے انہوں نے اس کی بعض
سندوں کے بھروسے پر کہا ہے، اور اس کے جملہ الفاظ اور ان کے مفہومات پر غور نہیں کیا، کیونکہ یہ حدیث کہ کام
ہی نہیں ہے، یہ کام تو فقیہ کا ہے، کیونکہ فقیہ کا مقصد ثبوت صحت کے بعد فتویٰ دینا ہے، اور اس کے مضمون

پر عمل کرنا ہے۔ اور چونکہ عالم حاضر میں جیسے نے اس حدیث کی بہت سی تضعیف کی ہے، اور کہا ہے کہ قرآن ہے کہ وجودی کثرت کا مروج کرنے میں اولیٰ مرتبہ کی طرف منسوب کرنے میں غلطی کی ہے، کیونکہ حضرت ابن عمرؓ ہمیشہ لوگوں کو فتویٰ دیا کرتے تھے، اور ان کے سامنے عرض بیان کیا کرتے تھے، اور ان کی مرویات حدیث والوں میں اور دوسرے لوگوں میں مشہور تھیں، خصوصاً ان کے صاحب زادے سالم اور ان کے مولا نافع کو تو خاص طور سے یاد تھیں، اور اس حدیث کو نہ سالم روایت کرتے ہیں نہ نافع، اور نہ اس پر حدیث شریف کے کسی عالم کامل ہے، اور ان جیسے نے نابینوں کے ایسے اقوال ذکر کئے ہیں جو اس حدیث کے خلاف ہیں، مہر فرمایا ہے کہ یہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت اور حدیث پاک ہے جو عقلی ہے، حالانکہ جیسے اس قسم کا ہے کہ اس کی ضرورت بہت شدید ہے (پس اس کو زائد سے زائد حضرات کو روایت کرنا پڑے تھا) حالانکہ صحابہ اور تابعین میں سے کوئی بھی روایت نہیں کرنا، صرف ابن عمرؓ سے چند تھیں اور مضطرب الفاظ مروی ہیں جس پر حدیث مہر، اشام اور کوثر والوں میں سے کسی نے عمل نہیں کیا ہے۔ (جواب انتصار الحق)

مجتہد صاحب، اول ابن دقین العید کی عبارت ملاحظہ فرمائیے کہ وہ صحیح اسانید حدیث مذکور کیا ان کے خلاصہ یہ نکاتے ہیں کہ حدیث مذکورہ ضعیف ہے، اس کے بعد ان تصدیق کے کلام کو دیکھئے کہ کس شدیدہ سے حدیث ثقیلین کو مختلف مضطرب کہتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ اکثر اکابر محدثین نے حدیث مذکور کی تضعیف بیان کی ہے

(۳۰) فتح القدر میں ہے:

وفي العهد المسمى ابن العديني لا يثبت حديث
القلبي فوجب العدول عنه (فتح مشرق)
ثم هذا القياس شيخ عبدالحق صاحب تحفته والجمعي شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں،

قال ابن العديني وهو له امانة الحديث
وشيدم البخاري: انه مخالف لاجماع
الصحابة: فان القلبي وقع في مير ومزمر
فانقرا ابن عباس وابن الزبير وروح الباء
كله بمشور الصحابة، ولعنوا من بعد
فيكون حديث القلبي مخالفا للثابت
(ابن دقین) جو آئے حدیث کے پیروں میں اور امام
بخاری کے ساتھ ہیں فرماتے ہیں کہ حدیث ثقیلین
اجماع صحابہ کے خلاف ہے، کیونکہ ایک مجلس چنانچہ
میں گرا لیا تھا تو امام صحابہ کے سامنے خود بخود ہی
عاشق اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ نے تمام ملایا کھانے
کا فتویٰ دیا تھا، اور کسی نے بھی اس کی مخالفت

للجماع، انھن (الحدیث صحیح ۱۷۵) نہیں کی تھی کہ حدیث ثقیلین (جو اس صوبہ کے خلفائے) اول قول ابن الدین سے تو حدیث مذکور کا خلاصہ ضعف ہی ثابت ہوا تھا، مگر اس کام خیر سے علاوہ ضعف مخالفی اجماع صحابہ پر ناگہی ظاہر ہو گیا۔

⑤ اور دیکھئے: محمد الدین فیروز آبادی شافعی کتاب بھرا سعادت میں لکھتے ہیں:

وورباب ما ذابہم اللہ ثقیلین کہ بھل حدیث
یعنی گوئند حدیث صحیح نشدہ و جیسے ی گوئند
اس حدیث صحیح است، لہذا کہ ابلی حدیث و احسن
خواہم را کہ وہ اند۔ (شرح سفر السعادت ۱۹۱)
کواچی تصنیفات میں لکھتے ہیں:

اور شارب سفر السعادت کہتے ہیں:

وہا جو روایں در صحبت اس حدیث اختلاف است، چنانکہ شیخ مصنف گفت وہاں حدیث در محکمین نیست، و گفتہ اند کہ اس حدیث مخالفی اجماع صحابہ است چنانکہ بیان کنم، و خبر واحد چوں مخالفی اجماع اقتد مردود است، و لہذا علی بن مرثی کہ از اقران امام احمد بن حنبل و از مشیرین بخاری و امام اکثر فی حدیث است گفتہ است کہ ثابت نیست اس حدیث حضرت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم، و گفتہ کہ بیچ کیے از فرقین را حدیث در تقدیر و محمد بن ابی اسحاق حضرت علی اللہ علیہ وآلہ وسلم صحیح نشدہ۔ (حوالہ سابق)

(ترجمہ: اور اس کے باوجود کہ اکثر محدثین اس کو اپنی تصنیفات میں لکھتے ہیں، اس حدیث کی صحت میں اختلاف ہے، یہ کہ حضرت مصنف نے فرمایا ہے، اور یہ حدیث محکمین میں نہیں ہے، اور علی نے کہہ ہے کہ یہ حدیث صحابہ کرام کے اجماع کے خلاف ہے جیسا کہ میں بیان کر رہا ہوں، اور خبر واحد اجماع کے خلاف جیسی ہے تو مردود ہو جاتی ہے، اور اسی وجہ سے علی بن مرثی نے جو امام احمد بن حنبل کے معاصر اور امام بخاری کے استاد اور ائمہ فتن کے سرچل ہیں، اور شاہ فرمایا ہے کہ یہ حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ثابت نہیں ہے، اور یہ بھی فرمایا ہے کہ انوں ہاتھوں میں سے کسی کے پاس بھی یہ حدیث کی تصدیق و تدبیر کے سلسلہ میں اس حضور صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی صحیح حدیث نہیں ہے)

۱۷ بھرا سعادت علی میں ہے، اور مسلمہ ہے، ۱۸ حدیث میں دیا ہے جیسا ہے، شیخ طائیفہ بغدادی محدث دہلوی نے اس کا رد میں ہی ترجمہ کیا ہے اور شرح لکھی ہے ۱۹

۶) اور سنئے! قاضی شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں:

قال ابن عبد البر فی التہدید: مذهب الیہ
الشافعی من حدیث القلتین مذهب ضعیف
من جهة النظر، غیر ثابت من جهة الاثر، لانه
حدیث تکلم فیہ جماعة من اهل العلم،
ولان القلتین لم یوقف علی حقیقۃ مبالغھا
فی اثر ثابت ولا اجماع (نیل ص ۱۷۵)

علاوہ ازیں اور مصنفین معتبرین نے حدیث مذکور کے ضعف و اضطراب کو کسی نے اشارتاً
اور کسی نے صراحتاً بیان کیا ہے، باوجود اس کے حدیث قلتین کو صحیح متفق علیہ فرمانا آپ کی کلام
ہے، گو بعض محدثین نے اس حدیث کو صحیح فرمایا ہے، مگر صحبت بالاتفاق کا بجز آپ حضرات کے
آج تک کوئی قائل نہ ہوا ہوگا، ہم کو تعجب ہے کہ باوجودیکہ اضطراب حدیث مذکور اکثر کتب
میں منقول ہے پھر آپ اس پر تعین اضطراب اسناد یا متن یا معنی کے ہم سے خواستگار ہیں، ہو
یہ امر تو کلام ابن تیمیہ میں ابھی گزر چکا ہے کہ حدیث قلتین مختلف اور مضطرب ہے، اور روایات
مشہورہ اس کی تائید نہیں، بلکہ مذہب تابعین کے خلاف ہے، اور علمائے مدینہ و بصرہ و شام
و کوفہ نے اس پر عمل نہیں کیا، اور غالباً اس حدیث کے مرفوع اور منسوب الی الی عمر کرنے میں
ولید بن کثیر سے غلطی ہوئی ہے، اس کے سوا زبلی و فتح القدیر و عینی وغیرہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ
ابو اسامہ اور عبد اللہ بن عبد اللہ بن عمر وغیرہ پر اختلاف ثابت کیا ہے، اور بعض روایت کی
تضعیف بھی کی گئی ہے، ہاں بعض طرق کو بعض محدثین نے صحیح بھی فرمایا ہے، گو ہمارے نزدیک
حدیث مذکور کے معمول نہ نہ ہونے کی وجہ قوی اضطراب فی الاسناد کے سوا اور امر ہیں، مگر چونکہ
آپ کے مقابلہ میں وجہ بھی پوری کارآمد ہے، اس لئے بالاجمال بیان کر دی گئی، کیونکہ آپ تو
حدیث مذکور کی صحبت اتفاقی کے قائل ہیں، تو اس لئے بعض محدثین کی تصحیح بمقابلہ جہور محدثین
آپ کو مفید نہیں ہے۔

حافظ ابن حجر نے اضطراب تسلیم کیا ہے | یہی وجہ ہے کفتح الباری میں دربارہ حدیث مذکور روایتاً
لم یخرجہ البخاری لاختلاف وقع فی اسنادہ کہلئے

لہ سند میں اختلاف ہی کی وجہ سے اس حدیث کو امام بخاری نے صحیح میں درج نہیں کیا ہے ۱۲

باوجودیکہ ابن حجر بوجہ تائید مشرب اس حدیث کی تقویت فرماتے ہیں، مگر اختلاف فی الاسناد کو وہ بھی تسلیم کرتے ہیں، آپ کو ضرور تھا کہ اسناد حدیث ثلثین میں سے جو سند آپ کے نزدیک صحیح متفق علیہ تھی اس کو بیان کیا ہوتا، تماشا ہے کہ اسناد کا تو ذکر بھی نہیں اور اس کے اضطراب و ضعف کو ہم سے ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ ۷

اس سادگی پر کون نہ مر جائے اے خدا لڑتے ہیں اور ہاتھ میں تلوار بھی نہیں! اسانید متعدد حدیث مذکورہ میں سے کوئی سند معتبر صحیح معین فرمائیے، پھر اور اس ثبوت، صحت و ضعف کے، طلب فرمائیں، بالجملة صحت اتفاقی یا اضطراب و ضعف سند کا حال پورے طور پر جب عرض کیا جائے گا جب آپ کوئی سند معین فرمائیں گے۔

متن میں اضطراب باقی رہا اضطراب متن! سو کسی روایت میں تو لَا يَجِدَنَّ الْحَبَشَةَ، جس کو شرح محمل و جہین بتلاتے ہیں، کسی میں صاف لَمْ يُجَسِّدْ شَيْءٌ ہے، بعض میں فقط ثَلَاثِينَ کا لفظ ہے، بعض روایات میں ثَلَاثِينَ اَوْ ثَلَاثًا شک کے ساتھ مذکور ہے، اور روایت حضرت جابرؓ و ابو ہریرہؓ و ابن عمرؓ میں اَرْبَعِينَ قَلِيلٌ موجود ہے، اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت میں اَرْبَعِينَ غَرَبٌ بلکہ بعض میں اَرْبَعِينَ دَلِيلٌ بھی موجود ہے، چرند ان روایات کو محدثین بمقابلہ روایت ثَلَاثِينَ ضعیف فرماتے ہیں، مگر اول تو خود روایت ثَلَاثِينَ بھی حسب ارشاد محدثین ضعیف و مختلف و مضطرب ہے، علاوہ ازیں روایات مذکورہ میں بھی بعض روایات کی محدثین نے تقویت فرمائی ہے، اور ثل کو ضعیف بھی کہتے تو اس سے بھی کیا کم ہوگا کہ یہ سب ضعیف رل مل کر حدیث ثَلَاثِينَ کے ضعف و اضطراب کو اور دو بالا کر دیں گے۔

ان سب امور سے قطع نظر کر کے بشرط انصاف اس کا کیا جواب ہوگا کہ اہل صحاح نے اپنی کتب میں حدیث ثَلَاثِينَ کو بروایت ابن عمر رضی اللہ عنہما تخریج کیا ہے، اور حدیث اَرْبَعِينَ قَلِيلٌ جو حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے مرفوعاً اور موقوفاً مروی ہے تو ہر چند مرفوع کو ضعیف کہا ہے، لیکن حدیث موقوف صحیح ہے، سو آپ ہی فرمائیے کہ حدیث مذکور اور قول راوی میں کیا تطبیق ہوگی؟ تعجب ہے کہ خود حضرت عبداللہ بن عمرؓ ہی تو حدیث ثَلَاثِينَ کو نقل فرمائیں، اور خودی اَرْبَعِينَ

۷ یعنی اس کے دو مطلب بیان کرتے ہیں (۱) ناپاکی کو نہیں اٹھاتا یعنی ناپاک ہو جاتا ہے، ہدایہ میں ہی مطلب

بیان کیا گیا ہے (۲) ناپاکی کو نہیں اٹھاتا یعنی ناپاک نہیں ہوتا، عام طور پر یہی مطلب بیان کیا جاتا ہے۔ ۱۲۔

قلال کا قوی دیش!! حدیث ثلثین کے ضعف کی یہ بھی بڑی وجہ ہے۔

اور ان تمام امور کے بعد جو علماء حنفیہ وغیرہ نے اس حدیث کے غیر معمولی معنی میں اضطراب ہونے کی قوی وجہ بیان فرمائی ہے وہ اضطراب فی المعنی ہے، یعنی

لفظ قللہ معانی کثیرہ پر بولا جاتا ہے:

① قال فی القاموس: والقللۃ بالضم۔ اعلی الرأس والسنام والجبل، والمجماعة مناء والمحب العظيم، والجرعة العظيمة، او عامة اومن الفقار والکور الصغیر انتہی (تاج العروس ص ۵۵-۵۶) (پیا لہ)

② فتح القدر میں ہے:

یقال علی الجزو والقریۃ ورأس الجبل (فتح ص ۱۱) (تعلیلاً شکیزہ اور پہاڑ کی چوٹی کو قللہ کہا جاتا ہے) سو جب تک آپ دلیل قطعی بلکہ حسب قرار داد خود نص صریح متفق علیہ الدلالتہ سے معنی قللہ کی تعیین نہ فرمائیں گے، بشرط انصاف آپ کا دعویٰ قابل سماعت و لائق جواب نہ ہوگا، اور اگر محض قرآن و قیاس سے آپ نے تعیین فرمائی تو اول تو اس کا کیا جواب کہ آپ اور آپ کے سائل لاہوری دربارہ مسائل عشرہ اپنے مذہب کو نص صریح قطعی الدلالتہ سے ثابت کرنے کے مدعی ہیں، دوسرے اگر بوجہ قرآن آپ نے رأس جبل یا رأس سنام کی تردید فرمائی بھی تو قرینہ اور ثلیلہ اور کوزہ صغیر کے عدم مراد ہونے پر کون سی دلیل قطعی موجود ہے؟

بلکہ جب اس امر کا لحاظ کیا جاتا ہے کہ سائل نے جناب قد آدم زیادہ مناسب معنی ہیں رسالت مآب سے جنگل کے پانیوں کا حال دریافت کیا تھا، تو رأس انسان کے معنی بھی بن سکتے ہیں، یعنی جب پانی بقدر دؤ قد آدم عمیق ہوگا تو وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوگا، چنانچہ عنایہ میں ہے:

ثم نقول: اراد بالقللۃ قامۃ الرجل (پھر ہم کہتے ہیں کہ آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی مراد قللہ

لے یہ غالب تسلیم ہے کہ کبار اربعین قلال کا قوی اور قوی روایت حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی ہے کہ انی الدار قطعی مگر نصب الریضہ فتح القدر اور کبریٰ وغیرہ میں ابن عربیہ حضرت قدس سرہ نے انہی کتب کی اتباع میں یہ بحث تحریر فرمائی ہے ۱۱

بلکہ یہ عبارت میں عنایہ شرح ہذا میں نہیں ملی، حضرت نے انصارالحی ص ۲۹ سے نقل کی ہے مگر یہ عبارت نہایت کمزور

لأنه ذكر القلة لتقدير الماء في الحيض، والماء في الحيض انما يتقدّر بالقامة لا بالجوارات انتهى
سے قَدْر آدم ہے، اس لئے کہ آپنے قُلَّة کا تذکرہ جنگل کے گڑھوں کے پانی کا اندازہ کرنے کے لئے فرمایا ہے اور گڑھوں کے پانی کا اندازہ قَدْر آدم سے کیا جاتا ہے مشکوں سے نہیں کیا جاتا

قِلَالِ حِجْرِکِی رَوَايَتُ ضَعِيفَةٌ اور حضرت امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ وعلیٰ آتہا نے جو ایک روایت میں قِلَالِ حِجْرِکِی روایت کیا ہے، تو اول تو قُلَّةً صغیرہ وکبیرہ کو بلکہ قریبہ کو وہ بھی شامل ہے، کیونکہ حِجْر میں یہ اشیا سب موجود تھیں، علاوہ ازیں علمائے اس روایت کی تضعیف بالترجیح کی ہے، اور اس کے بارے میں وما فتنک بہ الشافعی منقطعٌ لِلْحَمَالِغِ اٰلِ آخِرہ فرمایا ہے، چنانچہ اکثر کتب میں مُشَرَّح موجود ہے۔

قُلَّةً کے معنی کا ابہام شوافع کو بھی تسلیم ہے علاوہ ازیں لفظ قُلَّة کے مبہم ہونے کی علماء معتبرین شافعیہ نے بھی تصریح فرمادی ہے، قُطْلَانِی میں ہے:

إِلَّا أَنْ مَقْدَارَ الْقُلَّتَيْنِ مِنَ الْحَدِيثِ لَمْ يَتَّخِذْ، وَحِينَئِذٍ يَكُونُ مَجْمَعًا (ص ۳۹۸) باب ما يقع من الغيصات في السمن والماء
(ہاں یہ بات ضرور ہے کہ قُلَّتَيْنِ کی مقدار حدیث میں متفق نہیں ہے، لہذا یہ حدیث مجمل ہوگی)

صاحب فتح الباری اس مضمون کو اس طرح ادا کرتے ہیں:

إِلَّا أَنْ مَقْدَارَ الْقُلَّتَيْنِ لَمْ يَتَّفَقْ عَلَيْهِ، وَاعْتَبَرَهُ الشَّافِعِيُّ بِخَمْسِ قُرْبٍ مِنْ قُرْبِ الْحِجَارِ احْتِطَاءً (ص ۱۲۷) پانچ مشکینے مقرر کی ہے

ان ارشادات علمائے صاف ظاہر ہے کہ حدیث میں لفظ قُلَّة مبہم و مجمل ہے، اس کی تعیین بعد ملاحظہ عرف، ظن و تخمین سے کی گئی ہے، جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ مراد لفظ قُلَّة سے اگر حدیث مذکور میں مشکا ہی لیا جائے، اور جملہ امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کی جائے تب بھی حسب

۱۔ اور جس روایت سے امام شافعی نے قُلَّوں کی تعیین کی ہے وہ روایت منقطع ہے، ابن جریر سے اوپر کے راویوں کی چانت کی وجہ سے ۱۲

تصریح علماء اس کی تعداد مبہم ہے جس کی تعیین و تحدید کسی حدیث سے ثابت نہیں، بلکہ محض عرف پر مبنی کرنا پڑے گا، اور پھر عرف سے بھی ظاہر ہے کہ تعیین نام ممکن نہیں، اس لئے حضرت اسام شافعیؒ نے بھی احتیاط ہی پر عمل درآمد فرمایا ہے، اور دیکھئے! صاحب فتح الباری بحث حدیث ثقتین میں دوسری جگہ فرماتے ہیں:

وقد اعترف الطحاوی من الخفیه بذلك، لكنه اعتذر عن القول به بان الثقله في العرف نطلق على الكبيرة والصغيرة كالجزءه، ولم يثبت من الحديث نقديهما فيكون مجملًا، فلا يعمل به، وقواه ابن دقيق العيد (فتح ص ۳۳۵)

(خفیه میں سے امام طحاوی روتے ثقتین کی حدیث کی صحت کا اقرار کیا ہے، لیکن انھوں نے اس پر عمل کرنے سے یہ کہہ کر معذوری ظاہر کی ہے کہ عرف میں قُلّہ بڑے قُلّے کو بھی کہا جاتا ہے، اور چھوٹے قُلّے کو بھی، جیسے لفظ جزئہ بھی دونوں میں متعل ہے، اور حدیث شریف سے ثقتین کی مقدار ثابت نہیں ہے، اس لئے ثقتین کی حدیث مجمل ہے پس اس پر عمل نہیں کیا جائے گا، اور ابن دقیق العید نے ان کی تائید کی ہے)

اس عبارت سے بھی قُلّہ میں اجمال و ابہام — ایسا کہ جس کی وجہ سے حدیث مذکور غیر معمول پر ہو جائے — ثابت ہوتا ہے، اور ابن دقیق العید جو مشہور و معتبر عالم شافعی المذہب ہیں اس امر کی تقویت فرماتے ہیں، اس کے بعد علامہ ابن حجر العسقلانیؒ کا قول نقل فرما کر لکھتے ہیں:

لكن لعدم التحديد وقع الخلاف بين السلف في مقدارهما على تسعة اقوال حكاه ابن المنذر، ثم حكى بعد ذلك تحديد هما بالا رطال واختلف فيه ايضا انتهى (فتح ص ۳۳۵ ج ۱)

(لیکن قُلّہ کی تعیین نہ ہونے کی وجہ سے سلف کے درمیان دُوثقوت کی مقدار میں اختلاف ہوا ہے، اور دُوثقوت پیدا ہوئے ہیں جو ان المنذر نے نقل کئے ہیں، پھر بعد میں ثقتین کی تعیین رطلوں سے کی گئی ہے، اور اس میں بھی اختلاف ہو گیا ہے)

اس عبارت سے بھی صاف ظاہر ہے کہ مقدار قُلّہ از حد مختلف ہے، اور علماء سلف کے اس بارے میں دُوثقوت ہیں، اور متاخرین نے جو مقدار قُلّہ کی تحدید بذریعہ وزن کی ہے، تو اس میں اور زیادہ اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔

شرح منہاج کی توجیہ اور اس کا جواب | اور سنئے! شرح منہاج

مستی بہ تحفۃ المحتاج میں — جو مقبرہ مشہور کتب فقہیہ شافعیہ میں سے ہے — مذکور ہے:

وحینذی فانتصار ابن دقیق العید
لمن لم یعمل بخبر الفکتکین
محتجاً بآتہ مہم لم یبیین
عجیب، اذ لوجه للمنازعة فی شئ
مما ذکر وان سئلہ ضعف زیادۃ
”ون قلال ہجر“ لانه اذا کتفی
بالضعیف فی الفضائل والمناقب
فالبیان کذلک، انتہی
(تحفۃ المحتاج ص ۱۷ ج ۱)
عالم ہوگا)

اس عبارت کا خلاصہ بھی یہی ہے کہ ابن دقیق العید بھی بوجہ اجمال و ابہام معنی قتلہ، حدیث مذکور کو متروک غیر معمول بہ کہنے والوں کی تائید فرماتے ہیں، مگر شارح منہاج پیاس مشرب خود، ابن دقیق العید کی اس تائید کو عجیب کہتا ہے، اور زیادت مذکورہ سابقہ یعنی من قلال ہجری کی وجہ سے اس ابہام کو رفع کرتا ہے، باوجودیکہ اس زیادت کے ضعف کو تسلیم بھی کرتا ہے، مگر شارح مذکور اس ضعف کا یہ جواب دیتا ہے کہ جیسے فضائل و مناقب میں حدیث ضعیف بھی قابل قبول ہوتی ہے، اگر بیان مبہم میں بھی اس کو معمول بہ مانا جائے تو کیا خرابی ہے؟

مگر بروئے انصاف شارح منہاج کی توجیہ بمقابلہ ابن دقیق العید لائق تسلیم نہیں، کیونکہ شرائط ادائے فرض کے لئے ایسی ہی محبت قوی ہونی چاہئے جیسی خود فرائض کے لئے، کما مقرر۔ فصل مثبت شرائط فرائض کو لخصوص واردہ فی الفضائل پر تکیاس کرنا خلاف ظاہر و امر بے دلیل ہے۔ اور اگر شارح مذکور کی اس توجیہ کو بلا رد و انکار مان بھی لیا جائے، تو اس کا کیا جواب کہ قلال ہجر بھی چند معنوں کو یعنی جزہ صغیر و یکہ مکہ قرۃ

۱۵ تحفۃ المحتاج علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ (۹۰۹-۹۷۹ھ) کی مشہور مفتی بہ کتاب ہے، اور

امام نووی رحمہ اللہ کی منہاج کی شرح ہے، دس جلدوں میں مطبوع ہے ۱۲

کو بھی شامل ہے؟ تو اب زیادت مذکور سے اشتراک معنی قلہ گورنہ ہو جائے، مگر ابہام مقدار جوں کا توں موجود رہا، اور اگر بوجہ احتیاط جزوہ کیرہ مراد لیا جاتا ہے، تو پھر بھی مناسب ہے کہ بجائے قُلَّتَيْنِ، اربعین قلال پر عمل کیا جائے، ان سب قصوں کے بعد مقدار جزوہ کیرہ بھی پھر ابہام سے خالی نہیں، ان وجوہ سے شاخ منہاج کی توجیہ بمقابلہ ابن دقیق العید کیوں کر مسلم ہو سکتی ہے۔

تراجم فائدہ؟ علاوہ انہی یہ توجیہ شارح مذکور کسی کے نزدیک معتبر ہو تو ہو، مگر ہمارے مجتہد صاحب کے یہاں ایسی نصوص ضعیفہ کی شنوائی غیر ممکن ہے، مجتہد صاحب کے نزدیک توقف صحت سے بھی کام نہیں چلتا، بلکہ متفق علیہ بھی ہونا چاہئے، بلکہ مرضی و قطعی الدلالة بھی ہونا لازم ہے، جب اتنے امور کسی حدیث میں مجتمع ہوں اس وقت لائق استدلال و احتجاج مجتہد صاحب ہو تو مضائقہ نہیں۔

بہت شوافع نے حدیث قُلَّتَيْنِ کو ترک کر دیا ہے | مع ہذا شارح مذکور یہ بھی نقل کرتے ہیں:

واختار كثيرون من اصحابنا مذهب مالك (بہت سے شوافع نے امام مالک کے مذہب کو اختیار ان الماء لا ينجس مطلقاً إلا بالتغير) انتہی کر لیا ہے کہ پانی مطلقاً ناپاک نہیں ہوتا، ہاں تغیر (تحفۃ الحاج ۲۱ ج ۱) کی صورت میں ناپاک ہوتا ہے

جس کا یہ خلاصہ ہوا کہ اکثر شوافع نے حدیث قُلَّتَيْنِ کو متروک کر کے مذہب امام مالک کو اختیار کیا ہے۔

جواب دیجئے | اب ان تمام معروضات کے بعد مجتہد محمد احسن صاحب کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ آپ کو حسب شرائط مسئلہ جناب یہ امر ضروری ہے کہ اول تو کوئی روایت حدیث قُلَّتَيْنِ کی ایسی بیان فرمائیے جو روایت صحیح متفق علیہ قطعی الدلالة ہو، اور یہ بھی فرمائیے کہ اکثر علماء و محدثین شافعیہ وغیرہ نے جو اس حدیث کی صحت کا انکار کیا ہے، اور بلکہ مختلف و مضطرب و ضعیف فرمایا ہے اس کا کیا جواب؟ باوجودیکہ اہل صحاح میں سے کوئی بھی اس کی صحت کا قائل نہیں، اور علی بن مدینی وابن تیمیہ و بیہقی وابن دقیق العید وغیرہ نے اس میں کلام کیا ہے، پھر بھی اس کے صحیح فرمانے کی کیا وجہ؟ اور پھر صحت بھی متفق علیہ آگویا آپ کے نزدیک ان اکلار محدثین کے قول کا اتنا بھی اعتبار نہ ہو کہ جو مشدّد اختلاف ہی ہو جائے، بلکہ بالکل ساقط الاعتبار و کالعدم ہی ٹھیرا، واقعی پاس سخن و تائید مشرب ایسی ہی چاہئے۔

ثبوت صحیح اتفاقی کے بعد اضطراب متن و اشترک لفظی و ابہام مقدار ثقلہ کا جواب ثانی بیان فرمائیے، اور فتح الباری نے جو ابن منذر کے حوالہ سے تحدید ثقلین میں تو قول بیان کئے ہیں ان میں کسی قول کی تعیین فرمائیے، یا بذور قوت اجتہاد یہ کوئی دسواں قول ایجاد کیجئے، مگر خدا کے لئے اپنی شرائط مسکہ یاد رکھئے یعنی جو کچھ ارشاد آپ فرمائیں اس کا ثبوت نص صحیح و مرشح و متفق علیہ قطعی الدلالتہ سے ہو، اور اگر ان دعوؤں کو آپ ایسی نصوص سے ثابت نہ کر سکیں، بلکہ مطلق حدیث صحیح بلکہ حدیث ضعیف سے بھی ثابت کرنے سے آپ عاجز ہوں تو بروئے افسان کچھ تو شرمائیے، اور بے چارے خفیوں پر جو آپ کا یہ اعتراض تھا کہ خلاف نصوص اپنی رائے سے جو چاہا کہہ دیا اس سے باز آئیے۔ ۵

صورت گزیریا سے ہیں ایں صورت یاد ہمیں یا صورتے کش ایں جنیں یا ترک کن صورت گزری کیا غضب ہے!! سی مناسبت کی وجہ سے اپنے مدعا کو من کل الوجوہ اس حدیث سے ثابت سمجھ کر اس امر کے مدعی ہو جاتے ہو کہ ہمارا مدعا نص مرشح سے ثابت ہے، حالانکہ اگر ایک امر حدیث سے ثابت ہے تو امر متعددہ مقصودہ رائے اور قیاس سے ثابت ہیں، مثلاً حدیث ثقلین ہی کو اگر امور مذکورہ بالا سے قطع نظر کر کے آپ کے ثبوت تحدید کے لئے حجت کہا جائے، تو قطعیہ امر حدیث سے ثابت ہو گا کہ دو ثقلہ وقوع نجاست سے محض نہ ہوں گے، باقی رہی یہ بات کہ ثقلہ سے ظروف پانی مراد ہیں یا کچھ اور؟ اور اگر ظروف مراد ہیں تو قرۃ یا جزہ یا کوزہ؟ اور اگر جزہ ہی مراد ہے تو کبیرہ یا صغیرہ؟ اور اگر کبیرہ ہی مقصود ہے تو اس کی مقدار کیا ہے؟ یہ جملہ امور حدیث مذکور میں کہیں بھی موجود نہیں، مگر آفریں ہے آپ صاحبوں کے فہم و اجتہاد کو کہ پھر بھی اپنے مدعا کو ثابت بنص مرشح ہی کہے جاتے ہو، حالانکہ اس ابہام ہی کی وجہ سے مقدار ثقلہ میں علمائے اختلاف کثیر واقع ہوا، کما قال ابن المنذر، اس لئے عرض یہ ہے کہ آپ اگر کچھ فرمائیں تو ذرا اندر کے بعد فرمائیں، اگر ہماری عرض کے سمجھنے سے بھی عار ہے تو اپنے مدعا کے سمجھنے میں کیوں انکار ہے؟ اس کے بعد مجتہدین نے جو ایک صفحہ سے زیادہ سیاہ کیا ہے، اس پھر ہی غت ربلو دیا! کا خلاصہ فقط یہ ہے کہ حدیث ثقلین اگر ضعیف بھی ہو مگر آپ اس کا

۱۔ اے عینی ماہر صورتیہ یا رکی یہ صورت دیکھ: یا تو کوئی ایسی ہی تصویر بنایا، یا صورت سازی چھوڑا

کیا جواب دیں گے کہ مذہب امام میں حدیث ضعیف بھی راے اور قیاس پر مقدم ہے، اور اس کے ثبوت کے لئے اپنی حرام اور حلالی قاری کی عبارت نقل فرمائی ہے، اور چند اصطلاح اس کتاب کے مجتہد صاحب نے بیان کئے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ:

”جب عند امام حدیث ضعیف قیاس پر مقدم ہے، تو پھر بقابلہ حدیث معتبرین نہ دینی
پر جو ایک قیاسی امر ہے محل کرتا حسب قاعدہ کو امام باطل ہوگا، اور اس صورت میں خود قیاس
پر عمل کرنے سے تعلیہ امام بے شک ٹوٹ جائے گی۔“

اور اس جواب کو ہمارے مجتہد صاحب لا جواب تصور کر رہے ہیں، مگر یہی اعتراض مجتہد صاحب
نے بحث حدیث الہیہ و مکتوبہ میں پیش کیا تھا چنانچہ ہم بھی بالتفصیل اس کا جواب عرض کر چکے
ہیں، اور مجتہد صاحب کی کم فہمی ثابت کر آئے ہیں کہ ضعیف میں سے جو قول محمد بن ہارث کے بارے
میں بیان کیا ہے، وہ درحقیقت رائے معتنی ہے، قیاس معتنی اور رائے اجتہادی ہرگز نہیں، اور
حدیث ضعیف حسب ادلہ امام قیاس، اجتہادی سے قوی ہے، نہ کہ رائے معتنی ہے، کیونکہ
ہم امور میں رائے معتنی بہتر ہوتی ہے وہاں بمنزہ بعض عقلی بھی جاتی ہے چنانچہ تحریری قبلہ میں ملاحظہ
فرمایا ہے کہ یہی نقطہ ہے مگر مجتہد کی تحریری ایک جانب ہو، اور عقیدہ کو جو تحریری دوسری جانب قبلہ
ہونے کا یقین ہو، تو سب کے نزدیک اس موقع میں نقطہ کو رائے مجتہد کا اجتماع جائز نہ ہوگا ہر امر یہ
رائے اور قیاس اجتہادی ہے تو اس اجتماع کے عدم جواز کی کیا دلیل دے گا جو ای کام دینی حکیم
و غیر و فرماتے ہیں:

فالتکلیف واحد لا یلزم غیرہ، بل یختلف
بالتفاوت علی قیاس فی قلب کلّی، و لیس هذا
من قبیل الأمور التي يجب فيها علی
العامی تقلید المجتهد انتہی

(فتح المصنف ص ۱۰۵)

سے جو ایستوی حق اعلیٰ لگو کہ خلاصت

حق شمس و آفتاباں ہا شمس

لے جب تو اہل دل بات سننے تو یہ نہ کہہ کہ غلط ہے، تو خود بات سمجھ و دانش سے لے اس اعلیٰ
یہاں ہے۔ (اصل شعر میں حق اعلیٰ کی جگہ دینی ہے، درپیش محافظہ صلا)

تحدید ماہِ قلیل و کثیر کی بحث

کیا وہ درود سے تحدید بدعت ہے؟ | باقی آپ کا تحدید وہ درود کو بدعت تحقیقہ فرمائے جانا محض

تَعْصُب ہے، شروع دفعہ میں یہ امر بالتفصیل گزر چکا ہے کہ مذہبِ اصلی عند الامام اس بارے میں رائےِ مبتلیٰ بہ ہے، باقی جس قدر اقوال دربارہٴ تعیین ماہِ کثیر بطور مساحت یا بطرزِ تحریک، علمائے خفیہ سے منقول ہیں، وہ درحقیقت رائےِ مبتلیٰ بہ کی تفسیر و تفصیل ہے، اصل مذہب ہرگز نہیں، اور اگر لوہ شوقِ عمل بالحدیث آپ کے نزدیک ایسے امور میں بھی نفسِ مرتج ضروری ہے، اور بدولِ نفسِ مرتج کسی امر کو معمول بہ کہنا بدعتِ تحقیقہ ہے، تو اول تَوْقُتِیْن کی مقدار کو مشک یا اُزْطال وغیرہ سے معین کرنا بھی بقول آپ کے بدعتِ حقیقی ہو گیا، کیونکہ تعیین مقدارِ تَوْقُتِیْن میں جو علماء کے اقوال مختلف ہیں اُن میں سے کوئی قول بھی نفسِ مرتج سے ثابت نہیں، علیٰ ہذا القیاس تعیینِ فعلِ قلیل و کثیر میں دربارہٴ صلوٰۃ جو علماء نے فرمایا ہے، اور اس کے موافق جزئیاتِ خاصہ پر حکمِ قلت و کثرت لگایا ہے، بقول جناب بدعتِ تحقیقہ ہو جائے گا تعریفِ لُفْظِ جو حکمِ حدیث سے ثابت ہے، مگر اس کی تفصیل علماء نے اپنی رائے سے بیان فرمائی ہے کہ فلاں چیز کی اتنی مدت تک اور فلاں کیفیت کے ساتھ تعریف کی جائے، چنانچہ حضرت شاہ صاحب نے شرحِ مَوْکَلَّامِیں اور ترمذی وغیرہ نے اپنی کتب میں اس قسم کے امور کا ذکر کیا ہے، اور جمہورِ علماء کا یہ مذہب ہے، مگر نفسِ صحیح میں مراۃً یہ تفاسیل یعنی تعیینِ مدتِ تعریف و کیفیتِ تعریف، مذکور نہیں، تو بقول آپ کے یہ امور بھی داخلِ حکمِ بدعتِ تحقیقہ ہو جائیں گے، نعوذ باللہ من ہذا العصب۔

مجتہد صاحب اِیچ عرض کرتا ہوں، آپ اب تلک حکمِ وہ درود کے ارشاد کی وجہ اور اُلْم کو نہیں سمجھے کہ یہ حکم کس مرتبہ کا ہے؟ اور اس کی وجہ کیا ہے؟ مگر شروع دفعہ میں یہ امر کسی قدر تفصیل سے گزر چکا ہے، ملاحظہ فرمائیے، اور اگر پھر بھی یہ حکم آپ کے نزدیک بدعت ہی میں داخل ہے

۱۰ یعنی بدعتِ سیئہ ۱۱ تعریف: تشہیر، لُفْظ: گم شدہ چیز ۱۲ مضمّن مِیۃ ۱۳ ترمذی ص ۱۶۵

۱۴ اُلْم: وجہ، بات کی حقیقت ۱۵

تو امور مستفسرہ احقر بھی ضرور آپ کو داخل بدعت ماننے پڑیں گے، بلکہ تعین مذمت مفقود در بارہ جواز کاج زدہ مفقود و تقسیم میراث جو حضرات صحابہ و تابعین وغیرہ سلف صالحین سے منقول ہے، وہ سب آپ کے مشرب کے موافق بدعت حقیقہ ہو جائے گا۔

اس کے بعد مجتہد زکریا نے بقدر تین صفحہ کے سیاہ کئے ہیں،
حنفیہ کی تحدید پر اعتراض اور خلاصہ اس کا فقط یہ ہے کہ

رد تحدید بارئہ قلیل میں حنفیہ کے اقوال از حد مضطرب ہیں، تا آنکہ غایہ میں ہے کہ اگر بعض اجزائی کی نجاست باقی اجزاء میں سرایت کر جائے تو قلیل ہے ورنہ کثیر، پھر امام صاحب صاحبین نے اس خلوص اثر نجاست کا اعتبار حرکت کے ساتھ کیا ہے، یعنی جب ایک طرف کی حرکت دوسری جانب پہنچ جائے گی تو وصول اثر نجاست بھی اِدھر سے اُدھر تک سمجھا جائے گا، اور متاخرین میں سے بعض نے وصول نجاست کو وصول کدورت پر، اور بعض نے وصول اثر رنگ زعفران وغیرہ پر قیاس کیا ہے، اور بعض نے مساحت کا اعتبار کیا ہے، پھر کوئی درشت اور کوئی دہ درذہ، اور کوئی دوازده درذہ اور کوئی پانزده درذہ کہتا ہے، اور بعد میں امام محمد نے سرے سے تحدید کا انکار فرمادیا، اور کہا کہ میں اس باب میں کوئی تحدید و تقدیر نہیں کر سکتا علاوہ ازیں امام صاحب اور صاحبین نے جو تحدید قلیل و کثیر تحریک کے ذریعہ سے کی ہے وہ نہایت ہی مجہول ہے، کیونکہ تحریک موافق قوت محرک و صدہ تحریک کے مختلف ہوتی ہے، ایک تحریک تو دُور تک بھی حرکت نہ پہنچے گی، اور ایک تحریک پچاس گز تک صد پہنچے گا، اور کتنے ہی پڑ پانی میں سمندر ہو یا اگر جونی پہاڑ کی گر پڑے تو پھر کتنی دور تک اس تحریک کا اثر پہنچے گا؟ اتنی ملخصاً

خلاصہ اعتراض اقول: مجتہد زکریا کی اس تمام یا وہ گوئی کا خلاصہ دُور امر ہیں، اول تو یہ کہ تعین قلیل و کثیر میں باہم حنفیہ میں از حد اختلاف ہے، دوم یہ کہ تحدید بالتحریک جو امام صاحب و صاحبین سے منقول ہے وہ نہایت مجہول ہے۔

تحدید میں اختلاف اقوال کی وجہ سوا مر اول یعنی اختلاف اقوال کا جواب تحقیقی تو یہ ہے اور شروع دفعہ میں بھی اس کا ذکر کسی قدر ہو چکا ہے کہ یہ اقوال بنظر فہم ہرگز باہم معارض و مخالف نہیں، بلکہ

مرجع سب کا قول امام شافعی اعتبار رائے عقلی ہے، اور تمام اقوال اسی کی تفسیر ہیں، یہ آپ حضرت کی غرض نہیں ہے کہ ان اقوال کو قول امام کے معادیں اور متناجض کہتے ہو۔

تفصیل مطلوب ہے تو سنئے! مذہب جمہور علماء اس مسئلہ میں یہ ہے کہ جو پانی ایسا ہو کہ اس میں ایک جگہ خاص میں نجاست کا واقع ہونا تو قیاساً نجاست کی مثل ہی سمجھا جائے، اور اس میں قطری نہ کر سکیں کہ بعض ظاہر ہے اور بعض نہیں تو وہ پانی کھیل ہے، ایک جگہ بھی اس میں اثر نجاست ہوگا تو وہ کل پانی میں خوش ہوگا، اور اگر وہ پانی ایسا ہے کہ ایک جگہ کی نجاست تمام پانی میں منتقل نہیں ہوتی تو تو قیاساً نجاست کسی جزو خاص میں ہونے سے وہ تمام پانی نجس نہ ہو جائے گا، اور وہ پانی عند العلماء کثیر کھلائے گا، اور ایسے پانی میں اگر نجاست واقع ہو تو باقی اطراف پانی تا وقتیکہ ان میں اثر نجاست ظاہر نہ ہوگا، ظاہر سمجھے جائیں گے۔

باقی دینی بات کہ وہ مقدار پانی کی کون سی ہے کہ جس میں ایک جگہ نجاست واقع ہونے سے اعتقاداً نجاست کی صحیح الماد نہ سمجھا جائے؟ تو:

① حضرت امام مالکؒ تو یہ فرماتے ہیں کہ جب تک دو قیاساً نجاست سے پانی کے رنگ یا بو یا مزہ میں فرق نہ آئے وہ کثیر سمجھا جائے گا، کیونکہ اثر نجاست اس میں محسوس نہ ہو اور عقلاً ان کا نظہور ان کے لئے جنت ہے۔

② اور حضرت امام شافعیؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر پانی بقدراً فقیر ہو تو شیر ہے، اور اس میں ایک جگہ خاص پر نجاست واقع ہونے سے کل پانی میں اثر نجاست نہ ہوگا، ورنہ کھیل ہے، ایک جگہ بھی نجاست واقع ہوئی تو کل میں خوش بھی جائے گی۔

③ اور حضرت امام اعظمؒ کے نزدیک حدیث مستند امام مالکؒ و امام شافعیؒ موجودہ مذکورہ بالا کے قابل احتجاج و نصیحت نہ تھیں، اور اصرار ہے کہ ہر شخص اور ہر کسی کے ہمارے قیاساً نجاست اعتقاد و وصول اثر نجاست پر ہے یعنی جس پانی میں اجزاء پر نجاست منتقل ہوں گے وہ پانی نجس سمجھا جائے گا، تو اس نے حضرت امام نے یہ فرمایا کہ وہ دو قیاساً نجاست جس پانی کی نسبت یہ معلوم ہو کہ اس کے اجزاء میں اعتقاداً نجاست کی نوبت آگئی ہے اس کو کلیل کہنا چاہئے، اور جس پانی میں ایک جگہ نجاست واقع ہونے سے یہ خیال نہ ہو کہ اس کے صحیح اجزاء میں اعتقاداً نجاست وصول اثر نجاست ہو جائے، تو اس کو سب کا مذکورہ بالا کثیر کہنا چاہئے، کیونکہ یہ امر مذہب علماء بلکہ عوام و مشورہ سے ثابت ہے کہ پانی جو ہر سیرت و اعتقاداً نجاست ناپاک ہو جائے۔

حرکت بشریہ قلیل کی تعیین کا ایک ریعہ ہے بالجملہ حضرت امام نے ان دلائل کے باعث

تحدید قلیل و کثیر کو رائے مثالی بہر موقوف رکھا، لیکن یہ امر ظاہر ہے کہ عوام اہل رائے نہیں ہوتے، اور خود ان کو بھی اپنی رائے پر ایسا اعتماد نہیں ہوتا کہ اپنے فہم سے کسی اثر شرعی کی تعیین و تحدید کر کے بے کھٹے اس پر عمل کر لیں، اس لئے عوام کی سہولت کے لئے حضرت امام بلکہ صاحبین نے بھی یہ فرمایا کہ اختلاط و وصول بنجاست بذریعہ تحریک معلوم ہوگا، یعنی ایک محل کی حرکت جہاں تلک مؤثر ہوگی، وصول اثر بنجاست بھی اسی مقدار تک سمجھا جائے گا، کیونکہ جب بنجاست کسی موقع خاص پر واقع ہوگی، تو اس کا اثر اس محل سے تجاوز کر کے جو اور جگہ پہنچے گا تو حرکت کے ذریعہ سے پہنچے گا، اور یہ امر بھی ظاہر ہے کہ محض تحری اور رائے سے وصول اثر بنجاست کو دریافت کرنا کس قدر دشوار ہے، اور تحریک کا دریافت کرنا امر محسوس و سہل ہے، چنانچہ بدائع وغیرہ کتب میں مذکور ہے: **ولا یخفی علیک أن اعتباراً الخ** لخصوص

لہ تحریک: ہنا ۱۳ سہ یہ تسامح ہے، یہ عبارت بدائع کی نہیں ہے، بلکہ شامی ص ۱۳۱ پر ہے، حضرت قدس سرہ نے یہ عبارت انتصار الخ ص ۳۲ سے نقل فرمائی ہے، انتصار میں یہاں عبارت میں سقط ہے جس کی وجہ سے مضمون بدل گیا ہے، اور یہ مطلب ہو گیا ہے کہ ظن غائبہ دوسری جانب ناپاکی پہنچنے کا فیصلہ کرنا ایک مخفی بات ہے جو گمان کرنے والوں کے اعتبار سے مختلف ہو سکتی ہے، اور بالفعل ہلانا اور دوسری جانب کا ہلنا ایک حتمی اور مشاہدہ کی بات ہے جس میں اختلاف نہیں ہو سکتا، اس لئے عوام کی سہولت کے لئے اسی کا اعتبار کیا گیا ہے، مگر اصل عبارت کا یہ مطلب نہیں ہے، کیونکہ علامہ شامی نے پہلے ابن نجیم کے خیال کا ذکر کیا ہے کہ ظاہر روایت یہ ہے کہ دوسری جانب ناپاکی پہنچنے کا فیصلہ مثالی محض اپنی رائے سے کرے کسی اور چیز کا اعتبار کے بغیر، اور ہادیہ وغیرہ متعدد کتابوں میں ہلار اندازہ کرنے کو ظاہر مذہب کہا ہے، پھر علامہ شامی نے اس تعارض کو رفع کیا ہے، شامی کی پوری عبارت یہ ہے:

ولا یخفی علیک أن اعتباراً الخ لخصوص بغلبة الظن
بل نقد پریشی مخالف فی الظاہ لا اعتباراً بالغلبة
لان غلبة الظن امر باطنی، یختلف باختلاف الحقائق
وتعزک الظن الآخر ارجحیتی مشاہد لا یختلف
مع أن کلاً منهما منقول عن أئمتنا الثلاثة فظاہر
الذات، ولما رکن تکلم علی ذلك، ویظهر بالتوفیق

اور آپ پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ غالب گمان سے ناپاکی پہنچنے کا فیصلہ کرنا کسی اور بات سے اندازہ کے بغیر، ظاہر مختلف بات ہے پانی کو ہلار ناپاکی پہنچنے کا اندازہ کرنے سے، کیونکہ ظن غائب ایک باطنی چیز ہے جو گمان کرنے والوں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے، اور دوسری جانب کا ہلنا ایک مشاہدہ میں آنے والی حتمی چیز ہے، (باقی ص ۶۰ پر)

مسبغ غلبۃ الظن کے بعد دوسرے غلبۃ الظن تک انتصار میں عبارت چھوٹ گئی ہے ۱۲

بغلبة الظن أمرٌ باطنٌ يختلف باختلاف الظانين، وتحرُّك الطرف الآخر امرٌ حسیٌّ مُسَاهِدٌ
لا يختلف.

الحاصل حضرت امام نے بوجہ مذکورہ مدارِ نجاست اختلاطِ نجاست کو قرار دے کر حسب قواعد
شرعیہ اس کی تعیین رائے مثالی پر موقوف رکھی، مگر چونکہ اس میں عوام کے لئے دقت اور اندیشہ
اختلافِ فاحش نظر آیا، اس لئے تفسیر و توضیح بذریعہ تحریک فرمادی۔

رنگِ دلِ نابھی ایک ذریعہ ہے | اور بعض علمائے یہ فرمادیا کہ زعفران وغیرہ کوئی چیز نرگس پانی
میں ڈال کر دیکھا جائے کہ اس کا رنگ کہاں تک سرایت
کرتا ہے، بذریعہ تحریک مابرجس مقدار تک رنگِ زعفران اثر کرے گا، اثرِ نجاست بھی وہیں تک
ماننا چاہئے جس سے ہر ذی فہم بدانت سمجھ جائے گا کہ فی الواقع وصولِ نجاست پانی کو ناپاک کر دیتا
ہے، اور یہ سب امور اس کی تفسیر و علامت ہیں، کوئی دوسری بات یا نیا قاعدہ نہیں، پھر جائیکہ
مُباہن ہوں یا مخالف، اور جس نے وصولِ کُدورت کو کہا ہے اس کا مطلب بھی یہی ہے۔

دہ درود زیادہ واضح معیار ہے | پھر ان سب قصوں کے بعد علماءِ مرجعین نے جب یہ دیکھا کہ
حسب قوتِ محرک و تحریک چونکہ حرکت میں اختلافِ کثیر
ہو جاتا ہے، اور بعض کے نزدیک حرکتِ غسل، اور بعض کے نزدیک تحریک وضو، اور بعض کے قول
کے موافق تحریکِ بالید مراد ہے، اور عوام کے لئے اب بھی ابہام و اندیشہ اختلاف موجود رہا، تو اس
لئے ان حضرات نے اپنے فہم و رائے سے قوت و ضعفِ تحریکِ محرک کو ملاحظہ فرما کر منظرِ سہولتِ عوام
ایک امر متوسط بذریعہ مساحت و مسافت معین فرمادیا، اور جمہورِ متاخرین کے نزدیک وہ مسافت

(حاشیہ بقیہ ص کا) بان المراد غلبۃ الظن بلانہ
لو حرَّک لَوْصَلَ اِلَى الْجَانِبِ الْاُخَرَ، اِذَا الْهَوِیْجِد
التَّحْرِیْکُ بِالْفَعْلِ، فَلِیْتَأَمَّلَ۔
جس میں اختلاف نہیں ہو سکتا، اور یہ دونوں مختلف باتیں
ظاہر روایت میں ہمارے ائمہ ثلاثہ سے مروی ہیں، اور کسی
نے بھی اس تعارض کے سلسلہ میں گفتگو نہیں کی، اور میری

سمجھ میں تطبیق یہ آتی ہے کہ مراد اس بات کا نفع غالب ہے کہ اگر ایک جانب ہلائی جائے تو دوسری جانب بل جائے جبکہ بالفعل ہلائی
نہ پایا گیا ہو (یعنی بالفعل ہلانا ضروری نہیں ہے، بلکہ غالب گمان سے یہ فیصلہ کرنا چاہئے کہ ایک جانب کی حرکت دوسری
جانب پہنچے گی یا نہیں؟ اس طرح دونوں قول متفق ہو جاتے ہیں) پس آپ غور فرمائیں ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۵۹۱) ۱۳ کدورت، گدلاہن ۱۴

عشر فی عشر قرار پائی چنانچہ بحر الرائق وغیرہ کتب میں موجود ہے :

لَمَّا كَانَ مَذْهَبُ ابْنِ حَنِيفَةَ الْمُتَوَبِّضِ إِلَى رَأْيِ الْمَبْتَلَى بِهِ، وَكَانَ الرَّأْيُ يَخْتَلَفُ بَدَلًا مِنَ النَّاسِ مَنْ لَأْسَرَأَى لَهُ اعْتِبَارَ الْمَشَاطِمِ الْعَشْرِ فِي الْعَشْرِ تَوْسِيعَةً وَتَكْسِيرًا عَلَى النَّاسِ انْتَهَى (بحر ص ۱۷)

(چونکہ امام صاحب کا مذہب یہ تھا کہ مبتلیٰ بہ کی رائے پر اس معاملہ کو چھوڑ دیا جائے، اور اس بارے میں رايوں کا اختلاف ہو سکتا تھا بلکہ بہت سے لوگ ایسے بھی ہیں جو قابلِ اعتماد رائے ہی نہیں رکھتے، اس لئے سہولت اور آسانی کے لئے علمائے ذہ درودہ کی تعداد مقرر کر دی)

مثال سے وضاحت اور ان تعینات کا حال بعینہ ایسا سمجھنا چاہئے جیسا بذریعہ، حدیث ثلثین حضرت امام شافعی وغیرہ نے تحدیداً، کثیر ثلثین کے ساتھ فرمائی، اور پھر نظر تحدید تام و تیسیر علی العوام اس کی تعین مشکوک کے ساتھ فرمائی، اور پھر اس کا وزن بذریعہ ابطال مقرر فرمایا، سو اب اگر تحدید ذہ درودہ کے لئے بزرگ جناب حدیث مستقل فصیح قطعی الدلالة کی احتیاج ہے، تو اسی طرح تحدید ثلثین میں بھی ضروری اسی ہی حدیث کی ضرورت ہوگی، اب آپ کو چاہئے کہ ابن منذر نے جو قول مقدار ثلثین میں بیان کئے ہیں، اور اس کے بعد تعین ابطال میں جو اور اختلافات ہیں، ان میں سے جو قول آپ کے نزدیک معتبر ہو اس کے ثبوت کے لئے کوئی حدیث مستقل بیان کیجئے، اس کے بعد دربارہ تعین ذہ درودہ ہم سے نفس مرجع مستقل طلب فرمائیے، اور اگر تعین و تفسیر ثلثین کے لئے نفس جدید کی ضرورت نہیں، تو ہم کو بھی بشرط انصاف ذہ درودہ کے ثبوت کے لئے جو کہ حقیقت میں رائے مبتلیٰ بہ کی تفسیر و تعین ہے نفس جدید کی احتیاج نہیں، فَافْتَمُوا لَكُمْ مِنَ الْغَافِلِينَ۔

بھینگا کون؟ اور آپ جو چند سطر کے بعد ایک ثنوی نقل فرمائی ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اَخُولُكَ كَوَلُوجَاہِی كَبْحَى نَظَرَ كَے ایک شیشے کے ڈھوشیہ نظر آئے، حالانکہ فی الواقع وہ شیشہ واحد تھا، سو اس کا مصداق آپ جب ہم کو بتائیں گے معلوم ہو جائے گا، لیکن آپ اس کے مصداق پہلے ہی بن گئے، دیکھئے! اقوال متعددہ علمائے حوصہ معروضہ بالا باہم متوافق و متضاد تھے، اور ان کا منشا واحد تھا، آپ اپنی کبھی فہم کی وجہ سے ان کو مخالف و متضاد فرماتے ہیں، سو آپ

ہی اپنے دل میں انصاف فرمایا یعنی کہ صدق اشعار منقولہ آپ ہیں یا ہم؟
تعارض کسے نظر آتا ہے؟ | ایک انٹریا دیا، اگر بخاری شریف نظر عالی سے گذری ہوگی
 تو غالباً درہوگا، ایک شخص منشی بہ نافع بن اُزرق حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی خدمت میں حاضر ہوا،
 اور عرض کیا: اِنِّیْ اَجِدُ فِی الْقُرْآنِ لَشَيْئًا يَخْتَلِفُ عَلٰی یعنی قرآن شریف میں بہت امور مجھ کو
 باہم معارض معلوم ہوتے ہیں، اس کے بعد چند آیات پیش کیں، حضرت عبداللہ بن عباسؓ نے ان
 سب امور کا جواب فرما کر جملہ آیات میں مطابقت ثابت کر دی، اور بطور نصیحت اس کو فرمایا:
 فَلَا يَخْتَلِفُ عَلَيْكَ الْقُرْآنُ فَاِنَّ كَلَامَ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ۔

مجتہد صاحب! واقعی جب کوئی شخص مطلب نہیں سمجھتا تو اس کو امور متحدہ بھی مخالف معلوم
 ہوا کرتے ہیں، یہی وجہ تھی جو شخص موصوف کو آیات میں تعارض معلوم ہوا، جب مطلب نہ سمجھے
 کی وجہ سے آیات میں بھی تعارض لوگوں کے خیال میں آیا ہو، تو اگر آپ جیسے ذکی کو عدم ہم کی وجہ
 سے اقوال فقہاء میں تعارض معلوم ہوا تو کیا عجب ہے؟ مگر جیسا اس تعارض معلوم ہونے سے
 آیات میں تو کچھ خدشہ نہ ہوا، بلکہ اس شخص کی قلت تدبر ظاہر ہوئی، ایسا ہی اس آپ کے اختلاف
 و تعارض کی وجہ سے بھی بجائے ثبوت تعارض آپ کی کم نہی کا اظہار ہوا، والحمد للہ علی ذلک۔
تس پر یہ جوش و خروش! | پھر اس کم نہی پر آپ کو یہ جوش و خروش آئے ہیں کہ کسی آیت اَنَا
 لِلَّهِ وَاَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ شدت غضب و افسوس میں دروزبان
 ہے، کسی اپنی عادت قدیم کے موافق لغزہ: اَيُّهَا الْمَخَاطِبُ! اَلَا تَرٰی اَنَّهُمْ فِیْ طُلُوْعِ الْيَوْمِ يَمُوتُونَ
 کا اعلان ہے۔

مجتہدین نے بھی سسائل طے کئے ہیں | اگر تفسیرات عالمانہ و تحقیقات مجتہدانہ آپ کی رائے
 کے موافق مناقض نصوص و باہم متعارض سمجھی جاتی
 ہیں، اور متروک و غیر مقبول ہونے کے قابل ہیں، تو احکام شرعیہ کا خدا حافظ! تعین فعل کثیر جو

۱۔ بخاری شریف ص ۱۶۱ تفسیر ختم السجدہ، آقان مؤ ۲ ج ۲ ص ۴۵۰ ۴۵۱ تبخیر قرآن میں تعارض
 کا گمان نہیں کرنا چاہئے، کیونکہ سارا ہی قرآن کلام الہی ہے ۱۲ تس پر: اس پر، باوجود اس کے بچہ بچی۔
 ۱۳ اے مخاطب! تو دیکھتا نہیں کہ وہ ہر میدان میں بھٹک رہے ہیں! ۱۲

کیا تھا اس کا جواب تحقیقی تو بتفصیل بیان ہو چکا، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ اقوال مذکورہ واقع میں معارض نہیں، آپ بطفیل ظاہر پرستی مخالف سمجھ رہے ہیں۔

اس جواب تحقیقی کے بعد یہ عرض ہے کہ اگر بموجب حدیث ثلثین کی تفسیر میں بھی اختلاف ہے

ارشاد جناب اقوال مذکورہ میں تعارض مان بھی لیا جائے، تو یہی بشرط فہم و انصاف خاص ہم پر کچھ الزام نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ اختلاف اقوال اگر کم کو مضرب ہوگا تو حدیث ثلثین میں بھی یہی امر موجود ہے، فتح الباری کے حوالہ سے یہ امر گذر چکا ہے کہ مقدار ثلثین میں جس کے بیان سے حدیث ساکت ہے، علماء کے تو قول ہیں، اور اس کے بعد جو ارطال کے ذریعہ سے اس کا وزن مقرر کیا ہے وہ اختلافات اور علاوہ رہے، جس کا خلاصہ یہ نکلا کہ آپ نے جس قدر اقوال نقل فرمائے ہیں، اس سے زیادہ اقوال مختلفہ دربارہ ثلثین موجود ہیں، سو یہ اختلاف بقول آپ کے اگر کم کو مضرب ہوگا تو آپ کو بدرجہ اولیٰ اس کی مضرت پہنچے گی، بلکہ بشرط فہم یہ ظاہر ہے کہ اقوال علماء خفیہ جو دربارہ محمد بن عبد اللہ مذکور ہوئے وہ اکثر باہم موافق اور ایک دوسرے کی تفصیل ہیں، حکماء، بخلاف ان اقوال مختلفہ کے جو کہ تعیین مقدار و وزن ثلثین کے بارے میں موجود ہیں، وہ بالبداهت ایک دوسرے کے مخالف ہیں، باہم موافق و مضرب ہرگز نہیں ہو سکتے کیونکہ ان سب اقوال کا خلاصہ یہی ہے کہ کسی کے نزدیک مقدار و وزن ثلثہ زائد ہے، کسی کے نزدیک اس سے کم ہے، اور ظاہر ہے کہ کم اور زیادہ میں تعارض ہے، ایک دوسرے کے تفسیر نہیں ہو سکتی۔

علاوہ ان امور کے یہ امر بھی قابل غور و انصاف ہے کہ جو امر رائے مثلی بہ اختلاف فطری ہے | پر موقوف ہو، اس میں کثرت اختلاف ہرگز قبیح و لائق اعتراض نہیں ہو سکتی بلکہ اختلاف ہونا اقرب و أغلب ہے، ہاں جس امر کی نسبت محمد بن شرعی ہونے کا دعویٰ کیا جائے، اور پھر اس میں اختلافات کثیرہ واقع ہوں، البتہ یہ امر لائق اعتراض بلکہ باطل سمجھا جائے گا۔ ظاہر ہے کہ امر اول کی تعیین جب ہر ذی رائے کے فہم پر موقوف ہے، تو جس قدر ذی رائے موجود ہوں گے، اسی قدر حسب اختلاف آراء اس امر میں اختلاف پیدا ہوگا، لیکن جس امر کی شان میں یہ دعویٰ کیا جائے کہ یہ محمد بن شرعی ہے، اس میں پھر اختلافات کثیرہ کا قصہ تحقیق تعجب خیز ہے، قول حضرت امام کے موافق جب ذی رائے کے فہم پر محمد بن ثلثت و کثرت موقوف ہوئی، تو بشرط

الغرض محمدیہ مذکور میں جس قدر اختلافات موجود ہوں، جیسے ہوں، یہ اختلافات تو اس کے ہمارے نسبت مذہبوں کے، مگر آپ کو بڑی ضرورت کی جگہ ہے کہ وہ تو محمدیہ شرعی کیا جانتا اور پھر اس کی تعلیم، مقدار و وزن میں اس قدر خلاف کہ خدا کی پناہ، سخت تعجب ہے کہ آپ باوجود اس علم و فہم کے جس کو آپ کے مذاہبن آپ کی نسبت تسلیم کرتے ہیں، ایسے بے اصل دلائل سے، انہیں کی دہستہ خود مزم ہوتے ہوئے سوچے سمجھے اور ان کو الزام دینا چاہتے ہو۔
المحمدیہ مجتہد صاحب کے اعراض اول کے جواب — جو انہوں نے بڑی شد و مد کے ساتھ ہم پر وارد کیا تھا — حقیقی و لازمی ہماری طرف سے بیان ہو چکے۔

حرکت سے مراد حرکت و ضوع ہے | اب باقی رہا اعراض ثانی، یعنی حضرت امام و صاحبین نے جو دوسری اثر نہایت کی تعلیم بذریعہ تحریک میں فرمائی تھی اس پر ہمارے مجتہد صاحب یہ شبہ پیش کرتے ہیں کہ بعض تحریک سے بہت دور تک اثر حرکت پہنچے گا، مثلاً ایک پہاڑ پر ایس گر جائے تو دیکھئے کہاں تک اثر پہنچتا ہے، اور بعض تحریک سے تو اگر تک بھی حرکت نہیں پہنچتی۔

سو یہ شبہ بھی مجتہد صاحب کو بوجہ معلوم ہونے مذہب ائمہ کے بزور قوت اجتہاد پیدا ہو گیا ہے، کتب فقہ کو ملاحظہ فرمائیے کہ علماء نے حرکت فسل، یا حرکت و ضوع یا حرکت یکا اعتبار کیا ہے، اور معتبر اور اح حرکت و ضوع کو فرمایا ہے، چنانچہ بحث ثانی میں ہے:

وَحَلَّيْطُ الْبَعْدُ بِحَرْكَةِ الْفَسْلِ، (لَا وَالْوَضْعُ) (فصل کی حرکت مراد ہے یا ضوع کی یا فسل کی) اس کے
الاولیٰ بد، و سادایات، ثانیہا الضم، لانه (تعلق میں رادیتیں ہیں، اور سب سے تروایت ثانی ہے
الوسط، کمافی المحیط والحدوی، لانه (یعنی ضوع کی حرکت) کہ جو کہ وہ وسط ہے، جبکہ فسل
و تامل فی الخلیقہ وغیرہا (مسئلہ ۱۰) (مادی تدبیر میں ہے یا فسل بحث حدوی وغیرہ میں ہے)

یہ ہمارے مجتہد صاحب کی ناواقفیت اور بے باکی کا نتیجہ ہے، جو بلا اطلاع اس قسم کے اعراضات اس طرح پر پیش کرتے ہیں، جب حرکت معتبر کے بارے میں یہ قی قول ہوئے، تو اب مجتہد صاحب کا اس تحریک کو پیش کرنا جو کہ فسل میں پائی میں واقع ہونے سے پیدا ہو، بجز تعجب و حیرت اور کیا کہا جائے؟

و حیلہ پھیلنے کے چھینٹا اڑے | مجتہد صاحب! آپ کی باتوں سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ بوجہ غلبہ شوق عمل بالحدیث و فسل ظاہر پرستی و شاذ و بوی علی الاثر

علیہ وسلم: اِذَا لَمْ تَسْتَحْيَ فَاَصْنَعْ مَا شِئْتَ فِيْ اَمْرِكَ وَجِبَ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ وَاسْتِحْبَابُ
كَيْفَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ وَاسْتِحْبَابُ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ وَاسْتِحْبَابُ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ وَاسْتِحْبَابُ
خَيْرٌ كُلُّهُ، سَوْجِسَ اَمْرٌ حَدِثَ وَلَوْ غَلَبَ فِيْهِ فَرَمَلْتُمْ هِيَ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ وَاسْتِحْبَابُ
دُحُوْنِ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ وَاسْتِحْبَابُ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ وَاسْتِحْبَابُ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ
مَطْلَبُ لِيَا جَاءَ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ وَاسْتِحْبَابُ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ وَاسْتِحْبَابُ
تَوَابُ يَرْوِي اَمْرٌ فَاَصْنَعْ مَا شِئْتَ كَيْفَ لَمْ يَكُنْ فِيْهِ وَاسْتِحْبَابُ
اِيْنَ كَارِزُوْا اَيَّدُوْا مَرَدُوْا جَنِيْنَ كَسْنَدُ !

حرکت سے فوری تموج مراد ہے | بالجملة عبارت سابقہ سے یہ بات تو معلوم ہوگئی کہ تحریک نار
میں کون سی حرکت مطلوب ہے جس کی وجہ سے آپ کے
شبہات و اہیہ کا بطلان ظاہر ہوگیا، مگر مزید توضیح کے لئے اس قدر اوجہ عرض ہے کہ اس موقع میں
حرکت سے وہ حرکت مراد ہے جو بحر و تحریک، پانی میں تموج و تحریک پیدا ہو جائے، یہ مطلب نہیں
کہ اثر حرکت رفتہ رفتہ جہاں تلک پہنچ جائے، اشیاء میں منقول ہے:

قال في البدائع والمحيط: انفتحت الرواية
عن اصحابنا المتقدمين انه يعتبر
بالتحريك، وهوان يرتفع وينخفض من
ساعته لا بعد المكث، ولا يعتبر اصل
الحركة، وفي التاتارخانية: انه المروى عن
اكثر الثلاثة في الكتب المشهورة (ص ۱۳۱)
(بدائع اوجہ) میں ہے کہ ہمارے علماء کی روایات اس
پر متفق ہیں کہ تحریک کا اعتبار ہوگا، اور تحریک سے مراد
پانی کا وہ اثرنا، چڑھنا ہے جو اسی وقت پیدا ہو، بخوری
دیر بعد جو تموج ہو وہ مراد نہیں، اور نفس ہلنے کا بھی
اعتبار نہیں اور تاتارخانیہ میں ہے کہ ہمارے تینوں
اماموں سے عام کتابوں میں یہی منقول ہے

پونج دلائل | جب مجتہد صاحب کے دونوں اعتراضوں کا جواب ثانی سجدہ اللہ بیان ہو چکا، تو
اس کے بعد یہ عرض ہے کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ ہم نے سائل لاہوری سے
یہ دریافت کیا تھا کہ:

۱۔ جب تیرے اندر شرم نہ رہے تو جو چاہے کر (مشکوٰۃ حدیث ۵۰) ۲۔ شرم ایمان کی اہم ٹہنی ہے
(مشکوٰۃ حدیث ۵) ۳۔ ہر قسم کی حیا بہتر ہے (مشکوٰۃ حدیث ۵۰) ۴۔ ظرف: برتن ۱۱
۵۔ یہ کام آپ ہی کر سکتے ہیں، اور مرد ایسے ہی کام کیا کرتے ہیں ۱۱

”آپ کے نزدیک دربارہ طہارت ماہ، حدیث بیر لُصاعہ معمول بہا ہے، تو اس کا کیا جواب کہ اس میں الف لام استغفراتی نہیں؟ بلکہ ایک خاص پانی کا مذکور ہے، اور اگر حدیث ثَلْتَيْن لائق عمل ہے، تو جو اس میں اضطراب و اختلاف ہے اس کے رفع کرنے کی کیا صورت؟ اور صحت بالاتفاق مسلمہ جناب کی کیا صورت؟

تو اس کے جواب میں مجتہد بے بدل محمد احسن نے دونوں امر کے ثبوت میں سعی کی یعنی اپنی ہمت و فہم کے موافق حدیث اول میں الف لام استغفراتی ثابت کیا، اور حدیث ثانی کے اضطراب و ضَعْف کا انکار فرمایا، گواہی فہم جانتے ہیں کہ مد نظر مجتہد صاحب فقط حدیث بیر لُصاعہ ہے، اور اسی پر ان کا عمل ہے، اور حدیث ثَلْتَيْن کو تو بوجہ بعض مصالِح و اندیشہ اعتراضات، ظاہر میں تسلیم فرما کر فقط یہ فرماتے ہیں کہ اس کا اضطراب و ضعف ثابت نہیں، مگر احتقر نے جو شروع دفعہ سے یہاں تک عرض کیا ہے، اس سے ان شار اللہ بشرط فہم و انصاف یہ ظاہر ہو جائے گا کہ جناب مجتہد صاحب کے جملہ دلائل پوچ و غیر قابل قبول ہیں، بجز اس کے کہ ان دلائل سے مجتہد صاحب کا فہم و انصاف ہر عاقل کو خوب ثابت ہو جائے اور کچھ نفع نہیں۔

حدیث

لَا يَبُولَنَّ أَحَدُكُمْ فِي الْمَاءِ الدَّائِمِ کی بحث

بالجملہ یہاں تلک تو مجتہد صاحب کے استدلالات متعلقہ حدیثین، اور تحذیر دُہ در دُہ پر جو شبہات وارد کئے تھے، اُن کا بیان تھا، اب اس کے بعد مجتہد صاحب کو یہ بیان کرنا منظور ہے کہ معمول بہ اس باب میں حدیث بیر لُصاعہ ہے مگر چونکہ حدیث ثَلْتَيْن، و دلوغ کلب وغیرہ اس کی معارض ہیں، تو اُن کی تاویلات بیان فرماتے ہیں، جس سے ہر مُصنّف صاحب فہم کو ان شار اللہ

بخوبی ظاہر ہو جائے گا کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعویٰ عمل بالحدیث ظاہر احادیث کو ترک فرما کر ایسی تاویلات بعیدہ محض پیاسِ مشرب بیان فرماتے ہیں کہ جو بزمِ مجتہد صاحب اہل رائے اور صاحبِ قیاس ہیں وہ بھی ان کو تسلیم نہیں کرتے۔

اول تو مجتہد صاحب نے ہشت و حدیث تناقض کو بیان فرمایا ہے، اس کے بعد فرماتے ہیں کہ حدیث مابردائم، اور نیز حدیث استیقاظ اور دلوعِ کلب میں پانی کے نجس ہونے کا کہاں ذکر ہے، جو مناقض ان الماءِ کلہو کے ہو؟ یہ کہہ کر ایک حدیث کا بیان مجتہد صاحب نے بالتفصیل بیان فرمایا ہے، اول تو حدیث لَا یُؤْمَلُ أَحَدٌ کَفًّی الْمَاءِ الدَّائِمُ کے تعارض کو اٹھایا ہے۔

تاویل باطل اور خلاصہ تقریر مجتہد صاحب یہ ہے کہ حدیث مذکورہ کا مطلب فقط اس قدر ہے کہ جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے پانی غیر جاری میں پیشاب کرنے سے منع فرمایا ہے یہ ارشاد نہیں کیا کہ اگر مار غیر جاری ہو، پیشاب واقع ہو جائے، تو آپ کے مذہب کے موافق وہ نجس نہ ہوگا، باوجودیکہ آپ کے نزدیک علتِ نجس نہیں ہے، پھر کیا وجہ کہ وقوعِ نجاست سے وہ پانی نجس نہ ہوا؟ پس معلوم ہوا کہ علتِ نجس حدیث لَا یُؤْمَلُ أَحَدٌ کَفًّی الْمَاءِ الدَّائِمُ میں نہیں، بلکہ اذنیٰ بنی آدم اور استحقاق لعن و طعن ہے، اور چونکہ شارعِ علیم و خیر نے ذرائع و وسائل کو بھی مسدود فرمادیا

لے تناقض: رد باتوں کا اس طرح مختلف ہونا کہ ان میں سے کوئی بھی ایک بات سچی ہو تو دوسری ضرور جھوٹی ہو جیسے زید انسان ہے، اور زید انسان نہیں ہے، اور تناقض اس وقت تحقیق ہوتا ہے جب آٹھ باتوں میں اتحاد ہو، (۱) دونوں باتوں کا موضوع ایک ہو (۲) محمول ایک ہو (۳) مکان (جگہ) ایک ہو (۴) زمان (وقت) ایک ہو (۵) شرط ایک ہو، پس جم نگاہ کو خیرہ کرتا ہے بشرطیکہ سفید ہو، اور خیرہ نہیں کرتا بشرطیکہ سیاہ ہو، ان دونوں باتوں میں تناقض نہیں ہے، (۶) اضافت (نسبت) ایک ہو پس قاسم محمد کا باپ ہے، اور احمد کا باپ نہیں ہے، ان دونوں باتوں میں تعارض نہیں ہے (۷) جزو کل میں اتحاد ہو، یعنی دونوں حکم یا توجیز ہوں، یا کسر پر، ایسا نہ ہو کہ ایک حکم توجیز ہو اور دوسرا کسر پر، (۸) قوت و فعل میں اتحاد ہو، یعنی دونوں حکم یا توجیز ہوں یا بالفعل، ایسا نہ ہو کہ ایک حکم تو بالفعل ہو اور دوسرا بالفعل، پس سلطان بالقوہ عالم ہے یعنی ہو سکتا ہے، اور بالفعل عالم نہیں ہے یعنی ابھی عالم نہیں ہے، ان دونوں باتوں میں تعارض نہیں ہے ۱۱

لے انسانوں کو تکلیف پہنچانا، اور ان کی لعنت اور اعتراضات کا حقدار بننا ۱۲

ہے، لہذا ماہر دالم میں پیشاب کرنے کی ممانعت فرمادی تاکہ رفتہ رفتہ تغیر اوصاف کی نوبت آکر پانی بجم سے نہ ہو جائے، ہاں البتہ اگر احوال اوصاف میں تغیر آجائے گا تو بالفعل وہ پانی بجم ہو جائے گا۔
کما مژد لیل الاجماع، انتہی بجماعتہ۔

تردید | قول: توفیق اللہ تعالیٰ! یہ امر تو مفصل مذکور ہو چکا ہے کہ حدیث الماء طہور معمول مجتہد صاحب میں الف لام استغراقی ہونے کی کوئی دلیل قابل قبول مجتہد صاحب نہیں بیان کر سکے، اور جب الف لام مفید عہد ہوا تو حدیث الماء طہور اور احادیث لائے ہوئے اور ولوغ کلب وغیرہ میں تعارض ہی نہیں، ہاں اگر بقول مجتہد صاحب الف لام حدیث موصوف میں استغراقی مانا جائے تو پھر تعارض لازم آئے گا، اور عند التعارض احادیث صحاح متفق علیہا کو حدیث الماء طہور پر ترجیح دینی پڑے گی، وھو المدعی

تو اب خلاصہ نزاع یہ نکلا کہ حدیث الماء طہور سے مجتہد صاحب کی کارراری جب ہو کہ اول تو الف لام کو مفید استغراقی مانا جائے، اس کے بعد حدیث موصوف اور احادیث مذکورہ بالا میں تعارض باقی نہ رہے، بلکہ جملہ احادیث پر حدیث موصوف کو ترجیح دی جائے، اور جب تمک ان دو امروں میں سے ایک امر بھی غیر ثابت رہے گا، اس وقت تمک ثبوت مدعا سے مجتہد صاحب ایک خیال خام ہوگا۔

سوامر اول کا عدم ثبوت تو پوری طرح سے گذر چکا، اور کسی دلیل مجتہد صاحب سے یہ ثابت نہ ہوا کہ الف لام استغراقی ہے، تو اب بالفرض امر ثانی یعنی عدم تعارض کو اگر مان بھی لیا جائے تو بھی ثبوت مدعا سے جناب مجتہد صاحب کی کوئی صورت نہیں، اور اگر امر ثانی بھی خوبی قسمت سے ثابت نہ ہو تو دیکھئے بشرط جہا ہمارے مجتہد صاحب کا کیا حال ہوتا ہے؟

الحاصل امر اول کی کیفیت تو بالتفصیل معروض ہو چکی، اب امر ثانی یعنی رفع تعارض افتاد مذکورہ کی بحث ہے، مگر یہ امر ملحوظ رہے کہ مجتہد صاحب کا مطلب جب حاصل ہوگا جبکہ احادیث مذکورہ میں ایک حدیث بھی الماء طہور کے معارض نہ ہو، اور اگر ان احادیث میں سے کل یا بعض حدیث الماء طہور کے معارض ہوں گی، تو مجتہد صاحب کے ذمہ جواب دہی بدستور باقی رہے گی، ہمارا ثبوت مدعا اس امر پر موقوف نہیں کہ کل احادیث مذکورہ حدیث میر نصحاء کے معارض ہوں اگر ایک حدیث بھی ان احادیث میں سے، یا کوئی اور حدیث صحیح بھی سوا ان احادیث کے حدیث میر نصحاء کے معارض نکل آئے گی، تو ہمارا مطلب بطور کامل ثابت ہوگا، اور مجتہد صاحب کو جو

وقت در صورت تعارض ہمد ادا ویت لازم آتی وہی خرابی بجنس ان پر عام ہوگی، اور اگر سب اتفاق سے ان کی ادا ویت کا معاوضہ ہونا منع شئی زائد حد ویت الیاء ظہور کے ساتھ ثابت و ظاہر ہو جائے تو پھر تو اس باب میں مجتہد صاحب کیا ہوں و چرا کر سکتے ہیں ؟

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ عبارت منقولہ مسابحات سے یہ واضح ہو چکے کہ مجتہد صاحب حدیث فی تینوں کا جو تعارض اٹھایا ہے تو اس میں کل دو وجہ بیان فرمائی ہیں :

اول وجہ کا تو یہ غلام ہے کہ حدیث لا یتکون میں فقط ماہ و اہم میں پیشاب کرنے کی ممانعت ہے، یہ حکم نہیں کہ دو قوع نجاست سے رو پانی ناپاک بھی ہو جائے گا۔

سوال کا جواب تو یہ ہے کہ جناب غنی تک علیہ دینی آثار و اصولہ وجہ ممانعت نجاست ہے | والسلام نے گو سراڈیہ ارشاد نہیں کیا کہ رو پانی ناپاک ہے

مگر بشرط احضان یہ امر ظاہر و بدیہی ہے کہ وجہ ممانعت ان اہول بجز نجاست اور کچھ نہیں، چنانچہ اس کو آپ بھی تسلیم فرماتے ہیں، نزاع ہے تو فقط اس میں ہے کہ وہ نجاست سر و ست اپنا کام کر گذرے گی، یا رفتہ رفتہ آئندہ کو ظہور کی نوبت آئے گی، مگر ظاہر الفاظ حدیث سے یہی مفہوم ہوتا ہے کہ بمجرد دو قوع نجاست اس کا اثر ظاہر ہوگا، حدیث مذکور کی کسی روایت میں کوئی ایسا الفاظ نہیں جس سے اشارہ بھی یہ سمجھ میں آتا ہو کہ دو قوع نجاست جہتے جہتے جب تغیر اوصاف کی نوبت آجائے گی اس وقت اس پانی کو نجس کہا جائے گا، اور نہ الفاظ حدیث سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ وجہ ممانعت ایذا سے ہی آدم سے، الفاظ حدیث کا تو قطعاً یہ مطلب ہے کہ، غیر جاری میں ہرگز کوئی پیشاب نہ کرے، جس سے صاف بھی سمجھا جاتا ہے کہ پیشاب واقع ہونے سے پانی نجس ہو جائے گا، اب اس کا یہ مطلب سمجھنا کہ رفتہ رفتہ نجس ہو جائے گا، یا لوگوں کو اس سے خطر و ایذا کی نوبت آئے گی درحقیقت پانی ملنے سے غلط ظاہر حدیث ایک بات کہنی ہے، سو یہ آپ سے بہت جمید ہے کہ باوجود روئے عمل بالمعنی معنی قریب و ظاہر کہ چھوڑ کر جادیل معنی جمید مراد لیتے ہو۔

غلا و انہ اس اگر مطلب حدیث حسب ارشاد جناب یہ ہوتا کہ ماہ و اہم میں پیشاب ہرگز نہ کر دینا کہ رفتہ رفتہ نجس نہ ہو جائے، اور جملہ معنی آدم کو موجب نفرت و ایذا ہو، تو پھر اہم کی تیسہ کا کچھ مفہوم و جس معلوم ہوتا ہے، ماہ جاری میں بھی جب یہ نوبت آجائے گی تو اس کا بھی یہی حکم ہوگا :

قال في النهاية: فان قيل جاز
أن يكون النهي للادب وللتنزيه
قلنا: مطلق النهي يقتضي العموم
مع عكائه عن التاكيد، فكيف
اذا كان مؤكداً بالنون الثقيلة؟
ولانه لو كان كذلك لما قيد
بالدائم، فان الجاري يُشارِكُه
في ذلك المعنى، انتهى

انتہائیں کہا گیا ہے کہ اگر اعتراض کیا جائے کہ ممکن ہے
ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنے سے سلیقہ مندی
کے طور پر، یا خلاف اولیٰ ہونے کی وجہ سے منع کیا گیا
ہو؟ تو ہم جواب دیں گے کہ محض ”نہی“ تاکيدات سے
خالی ہونے کی صورت میں بھی حرمت کو چاہتی ہے،
پس جب اس کی تاکید فون مُشدّدہ کے ساتھ لائی گئی
ہے تو وہ حرمت کو کیسے تقضی نہ ہوگی؟ اور اس وجہ سے بھی
کہ اگر ”نہی“ ادب و تنزیہ کے لئے ہوتی تو اس کو ”دائم“
کی قید سے مستثنیٰ کرنے کی کیا ضرورت تھی؟ کیونکہ جاری پانی
اور دائم پانی کا معاملہ اس بارے میں یکساں ہے (کیونکہ
ٹھہرے ہوئے پانی میں پیشاب کرنا جس طرح سلیقہ مندی
کی بات نہیں ہے، بہتے ہوئے پانی میں بھی پیشاب کرنا سلیقہ مندی
کے خلاف ہے) پس ”دائم“ کی قید کا اس توجیہ کی صورت
میں کوئی فائدہ نہ رہے گا، لہذا فی الکفایت

چند حدیثوں سے الزام | اور اگر یہی آپ کی دقیقہ بخشی ہے تو کیا عجب ہے کہ:

① حدیث ابن قاسم: وَقَعْتُ فِي سَعْنٍ فَمَاتَتْ، فَسُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
عنها، فقال: أَلْقَوْهَا وَحَوْلَهَا وَكُلُّوْهَا میں بھی آپ یہی ارشاد کریں کہ حسب ارشاد نبی علیہ السلام

لے نہتہ: حسین بن علی رضی اللہ عنہ کی ہدایہ کی شرح ہے، بسحاق، ترکستان میں ایک شہر ہے،
آپ کی یہ شرح تین جلدوں میں ہے، اور غیر مطبوعہ ہے، اور یہاں جو عبارت ہے وہ جلال الدین کرلائی رحمہ اللہ کی کھلیہ
شرح ہدایہ (مجلد مع التبع) میں بھی ہے، اور انھوں نے نہتہ کا حوالہ نہیں دیا ہے، حضرت قدس سرہ نے یہ عبارت انصار الحق
۲۰۷ نقل کی ہے، اس لئے ممکن ہے انصار میں قال فی الکفایت کے بجائے قال فی النہایہ ہو گیا ہو، اور یہی ممکن ہے کہ
اصل عبارت نہتہ میں ہو، اور وہاں سے کرلائی رحمہ اللہ نے بغیر حوالہ کے لی ہو، کیونکہ کرلائی صاحب نہتہ بسحاق رحمہ اللہ
کے شاگرد ہیں، اور دونوں عبارتوں میں ایک جگہ میں عمومی تفاوت بھی ہے، واللہ اعلم، لے ایک چوٹی جگہ میں گر کر مر گئی تو
مول اکرم علی اللہ علیہ وسلم پوچھا گیا، آپ نے فرمایا کہ اس چوٹی کو اور اس کے آس پاس کے حصہ کو بھینک دو اور گھسی کھا لو ۱۲

اس کو پھینک دینا چاہئے، مگر اس سے نجاست ثابت نہیں ہوتی۔

② اور علیٰ ہذا القیاس دوسری روایت میں جو ارشاد: **وَلَنْ كَانَ مَائُكُمَا فَلَاقَهُمُ مَوَدُّ** موجود ہے، تو اپنے قاعدہ مذکور کے موافق اس کا مطلب بھی غائباً آپ یہی لیں گے کہ گو اس گلی کے کھانے پینے کی ممانعت ہے، مگر اس کا نجس ہونا ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

③ اور دم حیض جو کپڑے کو لگ جاتے اس کے بارے میں جو ارشاد **تَحْتَ تَحْتَهُ تَحْتَهُ تَحْتَهُ** بالماء **ثُمَّ تَصْحُحُ** **ثُمَّ تَصْلِي فِيهِ** واقع ہے، شاید اس کو بھی آپ مثبت نجاست نہ فرمائیں، اور اس حد و قرص و غسل کو آپ **تَشْرُؤُہُ** اور **تَشْرُؤُہُ** وغیرہ پر حمل فرمائیں۔

مقام حیرت ہے کہ جہ فانی **اَقْطَعُ لَهٗ قِطْعَةً مِّنَ النَّارِ** کو تو آپ دربارہ عدم فافاز قضا نص قطعی الدلالتہ فرمائیں، کما مرفی الدفع الثامن، اور ارشاد **لَا يَبُولُ** اور **لَا يَغْتَسِلُ** **اَحَدُكُم** فی الماء الدائم وهو وجب کا آپ ظاہراً اور ارشاد **بِمِي** مثبت نجاست ہونا تسلیم نہ فرمائیں !!

علاوہ ازیں حدیث موصوف کو بخاری روایت بخاری سے تاویل باطل کی تردید! نے ان الفاظ سے روایت کیا ہے:

لَا يَبُولُ **اَحَدُكُم** فی الماء الدائم الذی لا یَجْرِي، **ثُمَّ يَغْتَسِلُ فِيهِ** جس کا مطلب بشرط فہم یہ ہے کہ پانی غیر جاری میں پیشاب کرنا اور پھر اس میں غسل کرنا درست نہیں، اور ظاہر ہے کہ اس ممانعت کی وجہ جزا کے اور کیا ہو سکتی ہے کہ پانی دائم وقوع نجاست سے نجس ہو جاتا ہے؟ وھو المدعی، اور آپ نے جو ایذا سے بنی آدم وغیرہ کو اس نہی کے لئے علت مانا تھا ان امور کا یہاں احتمال بھی نہیں، **فَأَقْصَمُ** !

دیگر روایات سے تاویل باطل کی تردید! اور اس سے بڑھ کر یہ ہے کہ بعض روایات میں **ثُمَّ يَغْتَسِلُ مِنْهُ** وارو ہے، اور

۱۔ اور اگر یہ لگی پگھلا ہوا ہو تو اس کے پاس مت جاؤ (ابوداؤد شریف ص ۳۶ مصری، کتاب الاطعمۃ، باب فی القادۃ تقع فی السمن) ۱۲۔ رگڑ دے تو اس کپڑے کو، پھر پانی ڈال کر انگلیوں سے خوب لے اس کو، پھر دھو اس کو، پھر نماز پڑھ تو اس میں (بخاری شریف ص ۱ ج ۱ مصری، کتاب الوضوء باب غسل الدم) ۱۳۔ **تَشْرُؤُہُ** بچنا، تشر: دھانکنا یعنی حیض کا خون اس نے دوکر دیا جائے کہ اس دھبہ پر کسی کی نظر نہ پڑے ۱۲۔

۱۳۔ بخاری شریف ص ۱ ج ۱ مصری، باب الماء الدائم کتاب الوضوء ۱۲

روایت ترمذی میں تَعَرَّيْتُوَصَّامُنَهُ واقع ہے جس کا مدعا یہ ہے کہ وہ پانی کہ جس میں نجاست واقع ہو جائے اس میں سے پانی لے کر غسل اور وضو کرنا منوع ہے، یعنی پہلی روایت میں تو اس پانی میں داخل ہو کر غسل کرنے کی ممانعت تھی، اور اس روایت سے اس پانی میں سے جدا پانی لے کر اور بدن پر ڈال کر غسل کرنے کی بھی ممانعت ثابت ہو گئی، چنانچہ لفظ سَمْنَهُ، جو روایت ثانی میں ہے اس پر دال ہے، تو اب اس ممانعت کی وجہ ایذا کے بنی آدم یا رفتہ رفتہ پھیرائی النجاستہ ہوجانے کو کوئی مائل تسلیم نہ کرے گا، تو اب وہی مطلب جو روایت سابق کا تھا اس روایت سے اور بھی صراحت و وضاحت کے ساتھ ثابت ہو گیا، اور معلوم ہو گیا کہ پانی مذکور میں ممانعتِ غسل کی وجہ بجز نجاست اور کچھ نہیں، وہو المطلوب۔

مزید اطمینان کے لئے عبارت فتح الباری
چند حوالوں سے تاویل باطل کی تردید | نقل کئے دیتا ہوں :

(اور ابن عثیمہ کی روایت میں جس کو وہ الوالزنادے نقل کرتے ہیں تَعَرَّيْتُوَصَّامُنَهُ، اور اسی طرح مسلم ترین کی روایت میں ہے، جو ابن سیرین کی سند سے، اور دونوں جملوں میں سے ہر ایک ایک حکم مراد ثابت ہوتا ہے اور ایک بطور استنباط، یہ بات ابن دقیق العید نے فرمائی ہے، اور اس کی تفصیل یہ ہے کہ جس روایت میں "قَبْضُ" ہے وہ مراد پانی میں گھسنا منوع ہونے پر دلالت کرتی ہے، اور پانی لے کر نہانے کی ممانعت پر بطور استنباط دلالت کرتی ہے، اور جس روایت میں "مَسُّهُ" ہے اس کا معاملہ اس کے برعکس ہے، اور دونوں حکم اس پر مبنی ہیں کہ ناپاک مٹنے سے پانی ناپاک ہو جاتا ہے واللہ اعلم) پانی و قورع نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے۔

① وفي رواية ابن عبيدة عن أبي الزناد "تَعَرَّيْتُوَصَّامُنَهُ" وكذا لمسلم من طريق ابن سيرين، وكلُّ من اللفظين يفيد حكماً بالنص وحكماً بالاستنباط، قاله ابن دقيق العيد، وجهه أن الرواية بلفظ: "فيه"، تدل على منع الانغماس بالنص وعلى المنال والاستنباط، والرواية بلفظ: "عنه"، يعكس ذلك، وكلُّه مبنی على أن الماء ينجس بملاقاة النجاسة، والله أعلم انتهى (ص ۳۲۵ ج ۱)

② علیٰ ہذا النقیاس حضرت شاہ ولی اللہ صاحب شرح مؤکائیس فرماتے ہیں:

تویم حدیث لایبکال فی الماء الدائہ (تیسرے حدیث لایبکال الیہ) (پیشاب نہ کیا جائے
الذی لایجرى ثم یغتسل بہ، و ایں اس ٹھہرے ہوئے پانی میں جو بہتا نہ ہو، پھر اس سے
حدیث دلالت می کند باقتصار برآں کہ ماہ نہایا جائے) اور یہ حدیث بطور اقتصار اس بات پر دلالت
راکد تخمس می شود ببول، ولہذا از غسل دراصل کرتی ہے کہ ٹھہرا ہوا پانی پیشاب کی وجہ سے ناپاک ہو
منع کردہ اند (مصنفی صفحہ ۱) جاتا ہے، چنانچہ اس میں نہانے سے منع کیا گیا ہے)

اس کلام سے بھی صاف یہی ظاہر ہے کہ علت نہی حدیث مذکور میں تجنّیس ہے، نہ ایذا کے
بنی آدم واستحقاق لعن۔

ہم کو تعجب ہے کہ مجتہد صاحب باوجود دعویٰ عمل بالحدیث فقط کسی ایک روایت لو لے کر
اس میں تاویل بعید و بے دلیل اپنے مشرب کے موافق بدون لحاظ اور روایات واقوال علماء کے
کر لیتے ہیں، اور جن کا قول موافق جملہ روایات حدیث و جمہور علماء ہوں کو عامل بالمراسے اور
تاریک حدیث کہا جاتا ہے! ۷

ترسم کہ صرفہ بر روز بازخواست نان حلال شیخ، ز آب حرام ما
مجتہد صاحب نے جو حدیث لایبکال میں دو وجہ ہمارے مقابلہ میں
بیان کی تھیں، ان میں سے وجہ اول کا تو جواب بحمد اللہ پوچھ متعدد
ہو گیا، اب باقی رہا امر ثانی، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مؤلف مصباح ہم سے پوچھتے ہیں کہ:

”پانی وہ درودہ میں اگر نجاست واقع ہو تو آپ کے نزدیک وہ پانی ناپاک نہ ہوگا، تو جب
آپ کے نزدیک علت نہی حدیث مذکور میں تجنّیس ہے پھر کیا وجہ ہے کہ وہ پانی ناپاک نہ ہو؟ پس
معلوم ہوا کہ علت نہی حدیث لایبکال میں تجنّیس نہیں ہے، بلکہ ایذا کے بنی آدم واستحقاق
لعن و طعن ہے“

مدعاۓ اعتراض یہ ہے کہ جب حسب ارشاد لایبکال خفیوں کے نزدیک پانی وقوع
بول سے بالفعل ناپاک ہو جاتا ہے، تو وہ درودہ کے ناپاک نہ ہونے کی کیا وجہ؟

لے صرفہ: نفع، بازخواست: واپس مانگنا، روز بازخواست: قیامت کا دن ترجمہ: مجھے اندیشہ ہے کہ قیامت
کے روز نفع حاصل نہیں کر سکے گی پیشینگی حلال روٹی ہمارے حرام پانی کے مقابلہ میں (دیوان حافظہ ص ۳ سب نگ ۱۳)

جواب ترکی بہ ترکی

سو ہم بھی مجتہد صاحب سے دریافت کرتے ہیں کہ جب آپ کے نزدیک پانی وقوع نجاست سے ناپاک نہیں ہوتا، اور علتِ نجاست نہی حدیث لائے ہوئے میں آپ فقط ایذا سے بنی آدم واستحقاقِ لعن کو فرماتے ہیں، تو پھر اس پانی کو کہ جس کے احوال و صفات پر مشابہ غالب آجائے، آپ پاک کہیں گے یا ناپاک؟ ظاہر کہنا تو آپ کے مشرب کے خلاف ہے اور غیر ظاہر کہہ گئے تو پھر اس کا کیا جواب کہ علتِ نجاست نہی جب آپ کے نزدیک نجاستیں مار نہیں ہے، بلکہ موجبِ نجاست نہی بقولِ جناب فقط ایذا سے بنی آدم واستحقاقِ لعن ٹھہرا، تو پھر اس کے ناپاک کہنے کے کیا معنی؟ پس آپ کے قول کے موافق معلوم ہو گیا کہ علتِ نجاست نہی نجاستیں مار ہے، نہ کہ فقط ایذا سے بنی آدم واستحقاقِ لعن۔

ادھر اور اجماع! اور اگر آپ یہ فرمائیں کہ جس پانی کے احوال و اوصاف میں بوجہ وقوع نجاست تغیر آجائے گا، اس کا بالفعل نجاست ہونا اجماع سے ثابت ہے، گو حدیث لائے ہوئے سے اس کا کلمہ نہ نکلے، چنانچہ جملہ آئندہ مذکورہ جناب کا یہی مطلب معلوم ہوتا ہے، تو اول تو یہ اجماع ہی ادھر ہے، بالخصوص آپ کے نزدیک، کیونکہ اہل ظاہر بوجہ ارشاد الماء طہور لا یجسّٰی شیئاً جملہ افراد مار کو ظاہر کہتے ہیں، اگرچہ وقوع نجاست سے اس کے احوال و اوصاف میں تغیر آجائے اور زیادتی مذکورہ جناب یعنی استثناء الاما غلب علی رجبہ و طغیہ و لو یومہ کو بوجہ ضعف قابل احتجاج و عمل نہیں سمجھتے چنانچہ آپ بھی اس ضعف کو تسلیم فرما چکے ہیں، اس لئے جملہ مار متغیر و غیر متغیر بوجہ ارشاد مذکور ان کے نزدیک ظاہر ہوں گے، سوجب علمائے ظاہری اس اجماع مسلمہ جناب سے خارج ہو گئے، تو اول تو آپ کا ان کے مخالف ہونا ہی امر عجیب تھا، چہ جائیکہ آپ نے ان کو صراحتاً مخالف اجماع بنادیا جس کا یہ مطلب ہوا کہ ان کی مخالفت بلکہ موافقت بھی کسی شماری میں نہیں، سو یہ امر اور علمائے اگر کہا تو کچھ حرج نہیں، مگر آپ سے بہت مستبعد ہے۔

فہر کی تجھ سے توقع تھی، ستم گر نکلا موم سمجھے تھے ترے دل کو، سو پتھر نکلا!

علاوہ ازیں آپ اور سائل لاہوری تو اس امر کے مدعی تھے کہ ان مسائل میں ہمارے مثبت مدعا احادیثِ صحیحہ مترشح متفق علیہا قطعہ موجود ہیں، پھر تعجب ہے کہ احادیثِ صحیحہ کو جھوٹ کر احادیثِ ضعیف سے اجماع کی آڑ لے کر مدعا ثابت کیا جاتا ہے! اپنے دعوے سابق کی کچھ تو شرم کی ہوتی!! اور اگر ان امور سے قطع نظر کر کے اجماع مذکورہ جناب کو مفید و مثبت مدعا سے جناب مان بھی لیا جائے، تو بعینہ ہی اجماع بلکہ اس سے اعلیٰ و

اکمل ہمارے مفید مدعا موجود ہے۔

تفصیل اس کی یہ ہے کہ حدیث لایبؤنَّ میں علتِ نبی ہمارے نزدیک تجسس مار ہے، اور مجتہدِ زمن کی رائے کے موافق فقط ایذائے بنی آدم واستحقاقِ لعن ہے، تو اس پر مولفِ مصباح نے ہم پر یہ اعتراض کیا کہ جب علتِ نبی تم تجسس کو کہتے ہو تو قلیل و کثیر سب میں یہی کہنا چاہئے، حالانکہ مابکثیر کی تجسس کے تم قائل نہیں، اس کے جواب میں ہم مجتہد صاحب سے دریافت کرتے ہیں کہ جب علتِ نبی آپ ایذائے بنی آدم کو فرماتے ہیں، اور تجسس بالفعل کو علتِ نبی آپ نہیں مانتے، تو آپ کو بھی قلیل و کثیر متغیر و غیر متغیر سب میں یہی علت مانتی چاہئے، حالانکہ پیشاب کرنے سے پانی میں تغیر آجائے گا اس کی تجسس بالفعل کو آپ بھی تسلیم فرماتے ہیں، سو اس کا جواب مجتہد صاحب کی طرف سے یہ ہو کہ گو حدیث لایبؤنَّ میں ہماری رائے کے موافق علتِ نبی ایذائے بنی آدم ہونے کی وجہ سے مابکثیر عن النجاستہ کا بالفعل ناپاک ہونا ثابت نہ ہوا، اور مصداق حدیث سے یہ پانی خارج کیا گیا، مگر چونکہ مابکثیر کی نجاست پر اجماع ہے تو اس نے اس حکم میں کچھ خرابی نہیں سو بعینہ یہی جواب ہماری طرف سے بھی ہو سکتا ہے، یعنی حدیث لایبؤنَّ کی رو سے وہ پانی کہ جس میں نجاست واقع ہو ہمارے نزدیک گو بالفعل ناپاک ہو جاتا ہے، لیکن چونکہ تمام امت کا اس پر اجماع قطعی ہے کہ مابکثیر وقوعِ نجاست سے قبل المتغیر کسی کے نزدیک ناپاک نہیں ہوتا، گو حد کثرت میں اختلاف ہو، تو اس نے مابکثیر حدیث مذکور کے حکم سے مستثنیٰ ہوگا، چنانچہ قاضی شوکانی نیل الاوطار میں حدیث لایبؤنَّ کے ذیل میں فرماتے ہیں:

واعلم انه لا بد من اخراج هذا الحديث عن
ظاهرة بالتخصيص او التقييد، لان الاتفاق
واقم على ان الماء المستبجر الكثير جدًا
لا يؤثر فيه النجاسة، الى اخر ما قال (ص ۳۳۶)

(جاننا چاہئے کہ اس حدیث کو خاص یا متغیر کر کے اس کے ظاہری معنی سے یقیناً الگ کرنا ہوگا کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ جو پانی بہت زیادہ ہو اس میں نجاست اثر نہیں کرتی، ان کی بحث آخر تک پڑھئے)

بالجملہ جیسے اپنے اجماع کی وجہ سے حکم حدیث مذکور سے مابکثیر کو مستثنیٰ کر لیا، بعینہ اسی طرح پر ہم مابکثیر کو بذریعہ اجماع مستثنیٰ کر لیں گے، اور اس امر میں ہم اور آپ مصادی رہیں گے۔

باقی رہا یہ امر کہ آپ اپنے مذہب کو نفس مریح قطعی الدلالة سے ثابت کرنے کے مدعی تھے، اور اب بوجہ مجبوری اس کے خلاف کرنا پڑا، دوسرے یہ کہ آپ کا اجماع منقولہ ہمارے اجماع کے مقابلہ میں بشرط انصاف بالخصوص آپ کے حق میں ناقص وغیر تمام ہے گناہ مر، سو یہ دونوں

خوابیاں آپ کے استدلال میں ظاہر و باہر ہیں، والحمد للہ علی ذلک! —
مجتہد صاحب یہ جواب طویل تو آپ کے طرز اور قول کے موافق تھا۔

وجہ مانعت کہیں نہیں تجسّس، اور جواب مختصر تحقیقی یہ ہے کہ حدیث لایُبَوِّئُ میں علت مانعت بعض افرادِ مار میں تجسّس اور بعض میں عدم نفاذ ہے، یعنی کہیں عدم نفاذ ہے، قلیل بوجہ بول تجسّس ہو جائے گا، اور کثیر بوجہ نفاذ موجب

تفطر طابعِ سلیمہ ہوگا، کما قال النوسی:

وهذا النهی فی بعض المیاء للتحريم، و فی بعضها للکراهة، الی اخر ما قال (فوق ص ۱۷۷) کسی میں کراہت کے لئے

اور اس صورت میں ہمارا مدعا یعنی مارِ قلیل کا بوجہ وقوع نجاست ناپاک ہو جانا ثابت ہے، اور آپ کا اعتراض سابق مردود ہوگا، لیکن آپ کو شاید اس کے تسلیم کرنے میں کوئی غلجھان ہو تو خبر جانے دیجئے، آپ کے لئے جواب اول ہی کافی ہے، اب بعد اس کے کہ ہمارا مدعا مطابق الفاظ حدیث و اقوالِ جہور ہے، اور آپ نے جو حدیث لایُبَوِّئُ کے معنی بیان فرمائے وہ مخالف روایت و قولِ علماء ہے، کسی اور امر کے بیان کرنے کی ضرورت نہیں۔

چند مزید حوالے | مگر آپ کے مزید اطمینان کے لئے ایک دو قول اور عرض کئے دیتا ہوں:

① رئیس المجتہدین نواب صدیق الحسن خاں صاحب عون الباری میں حدیث لایُبَوِّئُ کی شرح فرما کر کہتے ہیں:

وکلّ ذلك مبني علی ان الماء ینجس بملافاة النجاسة (ص ۱۷۷) (یہ سب اس پر مبنی ہے کہ ناپاکی کے ملنے سے پانی ناپاک ہو جائے)

② اور خاتم المجتہدین قاضی شوکانی فی الاوطار میں حدیث مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:

فیکون المراد ههنا النهی عن البول فی الماء، لان البائل یمتصّج فی مآل حاله الی التّطهر به، فیمتصّج ذلك للنجاسة (ص ۳۲۱ ج ۱) (پانی میں پیشاب کرنے سے مانعت کا مقصد یہ ہے کہ یہی شخص آخر کار محتاج ہو گا کہ وہی پانی سے وضو یا غسل کرے لیکن نجاست کی وجہ سے اس کو باز رہنا پڑے گا)

③ آگے چل کر لکھتے ہیں:

قال المصنف رحمه الله تعالى: وَمَنْ ذَهَبَ (مصنف فرماتے ہیں کہ جن حضرات نے حدیث ثلثین

الٰی خبر القلتین حکمَ هذا الخبر علی ما
دو نہما، وخبر یبرضا علی ما یکلفہما
جمعاً بین الكل، انتہی، (نیل ص ۳۳۱)

اور یہ بھی یاد رکھئے کہ یہ مصنف ابن تیمیہ ابو البرکات ہیں، جن کو آپ کے قاضی صاحب بھی
علامہ عصر اور مجتہد مطلق فرماتے ہیں۔

(۴) اور حجۃ الخلف اور ناسخ السلف مولوی نذیر حسین صاحب بذیل حدیث مذکور معیار
میں ارشاد کرتے ہیں :

” اور حدیث لَایُؤْتُونَ اِس لئے معارض قُلْتَنِی کی نہیں کہ وہ حدیث اپنے عموم پر باقی

نہیں، بلکہ محمول ہے اس پانی پر جو قلیل ہو، با جمع فریقین،، اتہی (ص ۱۳)

حوالوں کا مفاد | جناب مجتہد صاحب ان عبارات کو بغور ملاحظہ فرمائیے، ان سب کا مفاد یہ
ہے کہ حسب الارشاد: لَا یُؤْتُونَ اَحَدُکُمْ فی الماء الدائم، ما یرقیل یجود ملاقات نجاست ناپاک
ہو جاتا ہے، اور آپ کا اور ہمارا نزاع فقط حدیث لَایُؤْتُونَ کے معنی میں ہو رہا ہے، تو اس امر میں
قاضی صاحب اور نواب صاحب اور ابن تیمیہ اور مولوی نذیر حسین صاحب ہمارے ہی ہم صغیر ہیں
ہم کو اس سے کچھ غرض نہیں کہ قاضی صاحب اور نواب صاحب وغیرہ کا مشرب مسئلہ مار میں کیا
ہے؟ اس مسئلہ میں خواہ ہمارے موافق ہوں یا مخالف، مگر معنی حدیث لَایُؤْتُونَ میں ہمارے موافق
ہیں جس میں کہ نزاع ہو رہا ہے، یعنی مؤلف مصباح حدیث مذکور میں وجہ مانعت فقط ایذا و استحقاق
لعن کو فرماتے ہیں، اور ہم نے یہ ثابت کر دیا کہ یہ معنی خلاف ظاہر اور خلاف روایات دیگر اور مخالف
قول جمہور بلکہ مخالف اقوال اکابر مؤلف ہیں، حدیث مذکور میں سب، علت ہی تنجیس کو بتلاتے ہیں۔
اور جب ان دلائل سے یہ امر ثابت ہو گیا کہ حسب الحکم لَایُؤْتُونَ اِلَّا ما یرقیل وقوع
نجاست سے ناپاک ہو جاتا ہے، تو اب حدیث لَایُؤْتُونَ اور اَلْمَاءُ طَهُورٌ میں خواہ مخواہ مجتہد صاحب

۱۔ یہ مشہور ابن تیمیہ کے جہاد مجدد ہیں، علامہ میں ان کی وفات ہوئی ہے، حدیث شریف میں ان کی کتاب
المُتَّقِیٰ فی احادیث الاحکام ہے جس کی قاضی شوکانی نے آٹھ جلدوں میں نیل الاوطار کے نام سے شرح لکھی ہے ۱۱
۲۔ حجۃ الخلف: پچھلوں کے لئے اتھارٹی۔ ناسخ السلف: انگوں پر قلم تسخیر پھیرنے والے (یہ وہ اعیان
ہیں جو اہل غلو اہرنے مولانا نذیر حسین کے لئے استعمال کئے ہیں اس لئے حضرت رحمہ اللہ نے بھی استعمال کئے ہیں) ۱۲

کو تعارض ماننا پڑے گا، اور عند التعارض حدیث لایؤکد بوجہ متعدده واجب التزج ہوگی، وهو المدعی، اور اگر ہماری ضد میں مجتہد العصر روایات حدیث وقول علماء کا انکار کریں، اور اپنے اکابر کا قول بھی پس پشت ڈال دیں تو پھر ہم کو بھی کچھ شکایت نہیں، چشم مارو روشن دل ماشاء اللہ! ع شادوم کہ از قیباں دامن گشاں گزشتی

حدیث استیقاظ کی بحث

اس کے بعد مجتہد صاحب حدیث الماء طہور اور حدیث استیقاظ میں رفع تعارض کرتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ:

ان دونوں حدیثوں میں تعارض نہیں، کیونکہ حدیث استیقاظ کا مدعا یہ ہے کہ برتن کے اندر مستقیق کو بدوین تین دفعہ دھوئے ہاتھ نہ ڈالنا چاہئے، اور اس میں اور حدیث بیرضا میں نہ وحدت موضوع ہے نہ محمول جو کہ شرائط تناقض میں داخل ہے، اور چونکہ محدثین اس حدیث کو باب شستن وضو میں بیان کرتے ہیں، اور خود آخر حدیث میں جملہ فائدہ لایڈری این باتت یکہ موجود ہے، تو اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ امر بطور سنت و استحباب کے ہے، نہ کہ بطور وجوب و فرضیت کے۔

علاوہ ازیں حنفیوں میں کوئی بھی اس کا قائل نہیں کہ بعد نوم اور قبل وضو غسل ییدن فرض یا واجب ہو، اور جبکہ یہ امر مذہب کے واسطے ہوا تو نہیں بھی کراہت کے واسطے ہوگی، کیونکہ جملہ لایڈری این باتت یکہ سے معلوم ہوا کہ پلید ہونا ہاتھوں کا خواب میں امر یقینی نہیں، پس مجرد توہم سے کوئی چیز فرض و واجب کیونکر ہو؟ یا حرام قطعی اور نجس کیونکر ہو سکے؟ تو پھر بعد استیقاظ ہاتھوں کا پانی میں ڈالنا علت تخمیس کیونکر ہوگا؟ البتہ اگر یوں ارشاد ہوتا کہ ان غسس احد کھیدکہ فی الاناء فیتنجس ماءہ، تو مفید مدعاے خصم ہوتا، ودونہ خرط الفتاویٰ، انتہی مع الاختصار۔

لہ ہماری آنکھ روشن، ہمارا دل خوش، یعنی بسر و چشم ہمیں منظور ہے ۱۲ لہ میں خوش ہوں کہ توفیقوں سے دہن بجا کر نکل گیا ۱۳ لہ استیقاظ: نیند سے بیدار ہونا ۱۴ لہ اور اس کے بغیر استدلال بہت ہی مشکل ہے ۱۵

اقول: وپستین! اس جواب میں تو مجتہد صاحب نے نفل مشہورہ ملا آں باشد کہ چُپ نہ شود، ہی پر عمل فرمایا ہے، اور بدو نہ سمجھے مطلب قائل کے جواب دینے کو تیار ہو گئے، اس حدیث کا مطلب اور وجہ استدلال ایسا نہ تھا کہ مجتہد زمن اس میں بے ٹھکانے بات فرماتے اب ناچار ہو کر بیان کرنا پڑا، تاکہ مؤلف مصباح کی دقیقہ سنجی و خوش فہمی کے ثبوت کے لئے ایک شاہد عدل اور بڑھ جائے۔

سنئے! مطلب حدیث مذکور یہ ہے کہ جو شخص خواب سے بیدار ہو اُس کو پہلے اس سے کہ ہاتھوں کو تین دفعہ دھو لے، پانی کے برتن میں ہاتھ ڈالنا نہ چاہئے، اس کو

حدیث کا صحیح مطلب اور
الماء طہور سے تعارض

کیا معلوم کہ رات کو سوتے ہوئے اس کا ہاتھ کہاں کہاں رہا ہے؟ اس ارشاد سے ہر ذی عقل سمجھ جائے گا کہ ہاتھ دھونے کی وجہ فقط یہ امر ہے کہ شاید حالت خواب میں اس کا ہاتھ موضع نجس یا اور کسی شئی نجس سے متصل ہوا ہو، اب اس کا ہاتھ نجس کو بغیر دھوئے پانی میں ڈالنا نہ چاہئے، جس کا مطلب بدابہتہ یہ ہوا کہ اس کا ہاتھ نجس کے پانی میں ڈالنے سے بوجہ اتصال نجاست وہ پانی بھی نجس ہو جائے گا، تغیر اوصاف کی نوبت آئے یا نہ آئے، اور سب جانتے ہیں کہ جو برتن متعارف ہیں ان میں پانی قلیل آتا ہے، تو اس حدیث سے یہ ثابت ہو گیا کہ مار قلیل بوجہ وقوع نجاست قبل تغیر بھی نجس ہو جاتا ہے، اور خلاصہ حدیث مذکور یہ نکلا کہ:

الماء القلیل ینتجس بوقوع النجاست (تھوڑے پانی میں ناپاکی گرنے سے پانی ناپاک ہو فیہ جاتا ہے)

اور اس مفہوم میں اور حدیث الماء طہور لا ینتجس شئی میں تعارض کا ہونا ایسا ظاہر و باہر ہے کہ کوئی ذی فہم اس کا انکار نہیں کر سکتا، اور در صورت تعارض حدیث استیقاظ کو حدیث بیر لضعاف پر بوجہ تعددہ ترجیح ہوگی، کذب المطلب۔

اب اس پر ہمارے مجتہد صاحب بلا تدبیر یا بوجہ نقص اول تو یہ تعارض پر اعتراض فرماتے ہیں کہ حدیث بیر لضعاف اور حدیث استیقاظ میں تعارض جب ہو کہ پہلے وحدت موضوع و وحدت محمول متحقق ہووے، سو اس کا پتہ بھی نہیں، کیونکہ

مبذول ہو رہی ہے، والحق حواشی

دیکھئے! مجتہد صاحب صراط فرماتے ہیں کہ جس پانی میں بعد بیداری قبل غسل ہاتھ ڈال دیا جائے گا، تو چونکہ ہاتھ کا نجس ہونا امر متوہم و محتمل ہے تو اس لئے اس پانی کو قطعاً ناپاک نہیں کہہ سکتے، مگر وہ کہا جائے تو درست ہے، سو اب ہم مجتہد صاحب التماس کرتے ہیں کہ اگر ہاتھ کا نجس ہونا محقق ہوتا تو پھر اس پانی کے باب میں کیا حکم ہوگا؟ حسب ارشاد سامی ظاہر ہے کہ در صورت احتمال نجاست مکروہ تھا تو اب یقینی نجس ہوگا۔

ہمارا نزاع اس امر میں نہیں کہ در صورت احتمال نجاست پانی مکروہ ہے یا حرام، بلکہ آپ کے ارشاد کے موافق ہم بھی یہی کہتے ہیں کہ اس صورت میں نہی کراہت کے لئے ہے، ہمارا اور آپ کا نزاع تو فقط اس امر میں ہے کہ جب نجاست مارقلیل میں واقع ہو جائے اور ہم کو اس کا علم بھی ہو، تو اب وہ پانی ہمارے نزدیک طاہر ہوگا یا غیر طاہر؟ سو یہ امر حدیث سے اور نیز آپ کے اقرار سے محقق ہو گیا کہ جب ہاتھ کے نجس ہونے کا یقین ہوگا تو پھر پانی بھی یقیناً ناپاک ہوگا، اور اب عبارت مرقومہ جناب اِنَّمَا أَحَدُكُمْ يَكْفِي الْإِنَاءَ فَيَكْنَحُصُ مَاءُهُ، جس کے ثبوت کی آپ کو امید تھی، اور آپ تواضعاؤ دُونَهُ خَرَطَ الْفَتَا اِس کے ثبوت کے بارے میں فرماتے تھے، بعنايت ایزدی آپ ہی کے کلام سے محقق و ثابت ہو گئی۔

مجتہد صاحب! لوگوں میں یہ مثل مشہور ہے کہ ”دانا دشمن بہتر ہے نادان دوست سے“ اور ہم آپ کی اس قسم کی بجا راہ عنایتوں کو دیکھ کر بے ساختہ یوں کہتے ہیں کہ ”نادان دشمن بہتر ہے دانا دوست سے“، اور اس کے ثبوت کے لئے آپ کی وہ عنایتیں جو بے ارادہ ہمارے حال پر مبذول ہیں، دلیل کافی و حجت ثانی ہیں۔

چند حوالوں سے اِشْبَاهِ مَدْعَا الفاظ حدیث اور اقرار جناب کے موافق تو ہمارا مدعا ثابت ہو گیا، مگر بجز عا آپ کے مزید اطمینان کے لئے دو ایک

سند معتبر بھی عرض کئے دیتا ہوں۔

① دیکھئے! صاحب جمع البحار حدیث مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:

كان اهل الحجاز يَسْتَحْجُونَ بِالْأَحْجَارِ (اہل حجاز پتھروں سے استنجاء کیا کرتے تھے، اور ان و بلادهم حارّة، فاذا انا مواءع قوا، کا ملک گرم ملک ہے، جب وہ سو جاتے تھے تو پسینہ فلابؤ من ان تطوف بذكره على موضع آتا تھا، تو اب یہ خطرہ بجا تھا کہ سونے کے وقت ان کا

نَجِسٍ، اَوْ عَلَى بَثْرَةٍ اَوْ قَتْلَةٍ وَنَحْوَهَا
وفيه: اَنْ الْمَاءَ الْقَلِيلَ اِذَا وَكَّرَ
عَلَيْهِ نَجَاسَةٌ تَنْجَسُ وَاِنْ قَلَّ
وَلَمْ يَتَغَيَّرْ، اَنْتَهَى (ص ۶۱۳ ج ۳)

ہاتھ ناپاک جگہ پر لگ جائے، یا پھوٹے ٹھنسی یا جوں کھٹل
وغیرہ پر پڑ جائے، اور اس حدیث سے یہ بھی معلوم ہو
گیا کہ جب تھوڑے پانی میں ناپاکي گر جائے گی تو وہ
ناپاک ہو جائے گا، اگرچہ وہ ناپاکي تھوڑی ہو اور پانی
کا کوئی وصف نہ بدلا ہو

اس عبارت سے مطلب حدیث اور استدلال مذکور صراحتہً محقق ہو گیا۔

③ مجمع البحار کے مکملہ میں ہے:
وَالنَّهْيُ لِلتَّغْيِيرِ إِلَّا اِذَا تَنَجَّسَ بِنَجَاسَةِ الْيَدِ
(ص ۵۱۳ ج ۵)

(نہی تنزیہی ہے، مگر جبکہ ہاتھ کی ناپاکي کا یقین ہو)

اس جملہ سے مدعا سے سابق جس کا آپ نے بھی اقرار کیا تھا، بہت وضاحت سے ثابت ہو گیا۔
③ نووی شرح مسلم میں ہے:

وَفِي هَذَا الْحَدِيثِ دَلَالَةٌ لِمَسَائِلَ كَثِيرَةٍ
فِي مَذْهَبِنَا وَمَذْهَبِ الْجُمْهُورِ، مِنْهَا:
اَنْ الْمَاءَ الْقَلِيلَ اِذَا وَكَّرَتْ عَلَيْهِ
نَجَاسَةٌ نَجَسَتْهُ وَاِنْ قَلَّتْ وَلَمْ
تُغَيِّرْهُ فَانْهَامَا تَنْجَسُهُ، لِاَنَّ الَّذِي
تَعَلَّقَ بِالْيَدِ وَلَا يُرَى قَلِيلٌ جَدًّا،
وَكَانَتْ عَادَتُهُمْ اسْتِعْمَالُ الْاَوَانِي الصَّغِيرَةِ
الَّتِي تَقْصُرُ عَنْ قُلْتَيْنِ بَدَلِ الْاَتْفَاسِ بِهِمَا،
اَنْتَهَى (ص ۱۴۹ ج ۳ مری)

(اس حدیث میں ہمارے اور جمہور کے مذہب کے بہت
میسے مسئلوں کی دلیل ہے، منجھد ان کے یہ ہے کہ جب ماب
قلیل میں ناپاکي گر جائے گی تو وہ پانی کو ناپاک کر دیگی
اگرچہ وہ ناپاکي قلیل ہو اور پانی کی رنگت وغیرہ کو نہ
بدلے، کیونکہ سونے کی حالت میں جو ناپاکي ہاتھ کو لگ
جائے اور نظر نہ آئے وہ بہت ہی کم ہوگی، اور عربوں
کی عادت تھی کہ وہ ایسے برتن استعمال کیا کرتے تھے
جو قُلْتَيْنِ سے چھوٹے ہوتے تھے، بلکہ ان کے قریب قریب
بھی نہیں ہوتے تھے)

④ حضرت شاہ ولی اللہ صاحب مسوئی میں حدیث مذکور کی شرح میں فرماتے ہیں:

وَلَوْ غَسَّ قَبْلَ الْغَسْلِ وَلَا يَعْلَمُ نَجَاسَةً
كِرَّةً وَلَا يَفْسُدُ الْمَاءُ، اَنْتَهَى (ص ۱۴۹ ج ۳ مری)

اس عبارت سے بذرعیہ ذوق سلیم یہ امر ظاہر ہوتا ہے کہ علم اور تیقن نجاست کے وقت
وہ پانی کراہت سے بڑھ کر فاسد و نجس ہو جائے گا، اور جو مطلب عبارت تکملہ کا صراحتہً تھا، اس

عبارت میں اسلوب کلام و اشارہ کلی سے مفہوم ہوتا ہے۔
 (۵) اور یہی مدافع الباری کی اس عبارت کا ہے:

وَحَرَجَ بِذِكْرِ الْإِنَاءِ الْبِرِّ وَالْجِيَا ضِ الْاِی لَا
 تَقْدُ بِمَعْنِ الْاِیْدِ فِیْهَا عَلٰی تَقْدِیْرِ غَاسْتِہَا
 فَلَا یُنَاکُ لَهَا النِّہٰی، وَاللّٰہُ اَعْلَمُ (ص ۱۲۱ ج ۱)
 (انارہ برتن) کے ذکر سے تالاب اور گڑھے نکل گئے
 جو ہاتھ ڈالنے سے ناپاک نہیں ہوتے ہاتھ کے ناپاک
 ہونے کی صورت میں بھی، پس نہی ان کو شغل نہ ہوگی
 تعجب ہے کہ اس حدیث میں مجتہد صاحب نے کوئی بات ٹھکانے کی نہ فرمائی، بلکہ بلاہت
 یوں معلوم ہوتا ہے کہ مجتہد صاحب طریقہ استدلال ہی کو نہیں سمجھے۔

حدیث ولورغ کلب کی بحث

اب اس کے بعد حدیث ولورغ کلب کے تعارض کا جواب دیتے ہیں اور فرماتے ہیں:
 قولہ: آگے رہی حدیث ولورغ کلب! وہ بھی مناقض حدیث بیرئضاعہ کی نہیں چنند وجوہ،
 اولاً بایں کہ اس حدیث اور حدیث بیرئضاعہ میں وحدت موضوع نہیں، اولیغیر وحدت
 موضوع تناقض متحقق نہیں ہو سکتا۔

اقول: بعون اللہ وقوتہ! ہمارے مجتہد صاحب کو اس موقع میں سخت دشواری پیش آ رہی
 ہے، کیونکہ موافق مشرب مجتہد صاحب ان احادیث میں اور حدیث بیرئضاعہ میں تعارض تو ہو گیا،
 مگر اب اس کے رفع میں دقت پیش آ رہی ہے جس کی وجہ سے مجتہد صاحب تاویلات رکبکہ
 پیش کر کے دامن گزاری کرنا چاہتے ہیں، اور دعوئے عمل بالحدیث تو کبھی گناہ میں رل مل گیا،
 اب تو اگر کسی کا قول بھی موافق و موید نکل آئے تو بہت غنیمت ہے، بلکہ کوئی دھوکو سلا عقلی
 سرسری، دعوکہ وہی عوام کے لئے ہاتھ آجائے تو موافق مثل الغرابی یکتشبت بکل حشیش
 بڑی خوش قسمتی سمجھی جاتی ہے۔

۵
 آنکہ شیراز را کند روبرو مزاج احتیاج است احتیاج است احتیاج

لہ ولورغ کلب: کتے کا برتن میں منڈ ڈالنا ۱۲ ۵ ڈوبتا تنکے سے چمٹنے، ڈوبنے کو تنکے کا سہارا ۱۳
 ۱۴ وہ بات جو شیروں کا مزاج لوٹری جیسا کر دیتی ہے، وہ محتاجی ہے، محتاجی ہے اور محتاجی ۱۵

خیر پہلی دونوں حدیثوں کے رفع تعارض کی حقیقت تو ظاہر ہو چکی، اب حدیث ولوغ کلب کے تعارض کو رفع کرتے ہیں، اور اس کی تیسرے وجہ بیان فرماتی ہیں، سواوّل وقوع تعارض کی کیفیت عرض کرتا ہوں، اس کے بعد رفع کی حقیقت آپ ان شاء اللہ تعالیٰ ظاہر ہو جائے گی۔

حدیث ولوغ کلب کا صحیح مطلب جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ ارشاد ہے **إِذَا اشْرَبَ الْكَلْبُ فِي إِنْاءٍ أَحَدِكُمْ فَلْيَغْسِلْهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ** جس کا مطلب یہ ہے کہ کتا اگر کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو سات دفعہ دھونا چاہئے، تو اس سے ہر ذی فہم بدارتہ بھی سمجھے گا کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا جتنی کہ اس کی نجاست کا اثر برتن میں بھی اس درجہ پہنچا کہ شارع علیہ السلام نے اس کے سات مرتبہ دھونے اور پاک کرنے کا ارشاد فرمایا۔

تاویل باطل اور اب اس حدیث کے یہ معنی سمجھنے کہ حضرت رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے برتن کے دھونے کو فرمایا ہے، یہ نہیں فرمایا کہ وہ پانی ناپاک ہو گیا، ظاہر حدیث والفاظ حدیث کو ترک کر دینا ہے، اور اگر یہی تاویلات ہیں تو خروج مذی کا حکم جو آپ نے فرمایا ہے: **يَغْسِلُ ذِكْوَةً وَيَوْنَةً** اس کے معنی بھی یہ ہو سکتے ہیں کہ غسل ذکر اور وضو کا ارشاد دے، اس سے یہ کیونکر ثابت ہو کہ پہلا وضو جانا رہا؟ شاید یہ امر بقول آپ کے محض نفاقت و ازدیادِ طہارت یا فقط تعبّر کے لئے ہو، لا وضوء الا من صوت اور ایچ میں بھی یہی تاویل بعینہ جاری ہو سکے گی، اور ارشاد: **إِذَا وَجَدَ أَحَدُكُمْ فِي بَطْنِهِ شَيْئًا فَاشْرَبْ عَلَيْهِ أَخْرَجَ مِنْهُ شَيْءٌ أَوْ لَا؟** فلا یخرج من المسجد حتی یسمع صوتاً او یجد ریحا کے تو بڑے شد و مد کے ساتھ معنی بیان کئے جائیں گے کہ بوقت اشکال و اشتباہ اور در حالت سماع صوت و وجدان ریح فقط مسجد سے نکل جائے، یا نکلے گا امر فرمایا ہے نفی وضو سے اس حدیث کو کیا علاقہ؟ واقعی حدیث دانی ایسی ہی ہونی چاہئے، اور تحقیق و

۱۔ اپنی شرمگاہ دھو ڈالے اور وضو کرے ۱۲۔ **لَا تُعْبَرُ**: عبادت کرنا یعنی ثواب کی نیت سے کوئی کام کرنا ۱۳۔ وضو نہیں ہے مگر آواز (باد) سے یا بدبو (گوز) سے ۱۴۔ جب کوئی اپنے پیٹ میں کچھ (خش) محسوس کرے، پھر یہ نہ جان سکے کہ آیا اس کے پیٹ سے ہوا خارج ہوئی یا نہیں تو مسجد سے اس وقت تک (وضو کے لئے) باہر نہ نکلے جب تک آواز یا بدبو محسوس نہ کرے ۱۵۔

تدقیق اسی کا نام ہے!

علاوہ ازیں اس قسم کی تاویلات اہل رائے اور اجتہاد کریں تو کریں، مگر آپ
شُر انمی زبید حضرات اہل ظاہر کو _____ جن کا شہائے عمل و مظهر عین نظر ہے ہر
 الفاظ میں _____ ایسا کرنا اور تاویلات ضعیفہ کی وجہ سے ظاہر الفاظ کو متروک و مؤوّل کرنا
 منجملہ علامات قیامت نہیں تو اور کیا ہے! ۹

ظاہریت کا کمال دیکھئے، عامل بالحدیث ایسے ہوتے ہیں جیسے داؤد ظاہری، جو منجملہ
 ائمہ اہل ظاہر ہیں، حدیث لَکَبُوْکُنَّ اَحَدُ کَہ فی الماء الدائمہ کا یہ
 مطلب فرماتے ہیں کہ پانی میں پیشاب نہ کرے، اور اگر کیا کر لیا ہو کہیں سے لے کر ڈال دے،
 یا پاخانہ اس میں گرا دے تو کچھ مضائقہ نہیں، چنانچہ نووی وغیرہ نے اس کو نقل کیا ہے، ایک
 ہمارے مجتہد صاحب سلمہ ہیں کہ باوجود دعویٰ عمل بالحدیث ایسی تاویلات گھڑتے ہیں کہ
 بے چارے اہل رائے و قیاس بھی منہ تکتے رہ جاتے ہیں۔ ۵

وحدود منع بادہ اسے زائد پر کا فر نعمتیت دشمن نے بودن و ہر نگہ مستان زبسن
 حدیث بیہ مضامین کو ملاحظہ فرمائیے کہ بوجہ ارشاد الماء طہور لا یُنجسہ شیء علیائے
 ظاہر یہ فرماتے ہیں کہ پانی بوجہ وقوع نجاست نہ قبل تغیر ناپاک ہوتا ہے نہ بعد تغیر، اور وہ
 زیادتی جو بطور استتہار واقع ہے وہ بوجہ ضعف لائق عمل نہیں، اور ایک ہمارے مجتہد صاحب
 ہیں کہ کبھی اُسی زیادتی ضعیف سے استدلال کرتے ہیں کبھی جو آلہ شوکانی، ابن مؤید و ابن
 مقلین کی تقلید کی جاتی ہے، اور مضمون زیادت مذکورہ کو اجماعی قرار دے کر بے چارے اہل ظاہر
 کو درپردہ مخالف اجماع کہا جاتا ہے، حضرات اہل ظاہر کی طرف سے بطور حسرت میں ہی عرض
 کئے دیتا ہوں۔ ۵

کس نیا موخت علم تیرا ز من کہ مر عاقبت نشانہ نہ کرد

۱۱ آپ کو زبید نہیں دیتا ۱۲ ۵ مظهر: ڈالنے کی جگہ ۵ نووی شرح مسلم ص ۱۸ ج ۳ مصری ۱۱
 ۵ جو مناد اور شراب کو حرام بتانا، اسے زائد ایکسی نعمت کی ناشکری ہے بے شراب کا دشمن ہونا اور ستوں
 کی طرح جینا ۱۲ ۵ صاحب مصباح نے یہ لکھا ہے: علاوہ برآن یہ کہ علامہ ابن منذر اور ابن مقلین
 نے تصریح کی ہے کہ اس زیادت کے مضمون پر اجماع واقع ہو گیا ہے، چنانچہ شوکانی نے دراری مضیہ میں لکھا
 ہے (۱۹) ۱۲ کسی نے نہیں دیکھا ہے تیرا اندازی کا فن مجھ سے بگمراہ آخر اس نے مجھ ہی کو نشانہ بنایا ہے ۱۲

سچ ہے جب کسی پر سخت وقت آتا ہے تو ایسے وقت میں دوست دشمن یکساں نظر آتے ہیں، بالکل یہ امر سخت جبرت ناک و تعجب خیز ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعویٰ عمل بالحدیث و انکار عن الرأی والقیاس، حدیث دلورغ کلب میں ایسے ظاہر و باہر الفاظ کو چھوڑ کر اس کی تاویلیں بعید فرمادیں، نہ اپنے شرب کا خیال رکھا نہ علمائے ظاہر کی موافقت و مخالفت کو دیکھا، بلکہ بروئے انصاف حدیث مذکور کے ایسے معنی لئے کہ جو خلاف جمہور ہیں۔

دیکھئے! شروع کتاب میں صفحہ ۳ پر آپ نے جو ارشاد اُت اللہ دوسروں کا عیب، اپنا ہنر! مولانا حرم علی صاحب مرحوم کی اول تو تعریف کھٹی ہے اور آخر میں ان کا عیب بیان کیا ہے کہ انھوں نے تحفۃ الاختیار ترجمہ مشارق الانوار میں اکثر جگہ ظاہر حدیث کا خلاف کیا ہے، پھر تعجب ہے کہ جو اعتراض آپ اور دوسرے کرتے ہیں اس میں مبتلا ہوتے ہیں!!

دیکھئے! آپ بھی اس موقع میں پیاس مشرب روایات مذکورہ کی کسی تاویلات بعیدہ کرتے رہے ہو کہ خلاف ظاہر حدیث و مذہب جمہور ہیں، پھر تعجب ہے کہ اور تو اہل الرأی و مخالفت حدیث شمار کئے جائیں، اور آپ وہی اچھے خاصے عامل بالحدیث!!

اس نام کے صدقے جس کی بدولت احسن رہوں اور کروں جو چاہوں

اس سے صاف معلوم ہو گیا کہ آج کل عامل بالحدیث ہونے اہل حدیث ہونے کا معیار کے لئے ظاہر حدیث پر عمل کرنا ضروری نہیں، بلکہ فقہاء علماء وائمہ مجتہدین کے اوپر ظن و تشنیع کرنے کا نام عمل بالحدیث ہے، یعنی چاہو ظاہر حدیث کو ترک کرو اور کسی ہی تاویلات بعیدہ و رکیک محض رلئے و قیاس سے گھر کر احکام نصوص میں تعسف کرو، کچھ مضائقہ نہیں، مگر مجتہدین و مقلدین کا اظہار مخالفت کئے جاوے، عامل بالحدیث اور مروج سنت سنیتہ شمار ہوئے جاوے گے، افسوس یہ نہیں سمجھتے! ۷

اے ذوق نہ کرو نویں آمیزش ظلمت کیا کام تیرے کا محبت میں علی کی؟

تاویل باطل کی تردید! جواب باضواب دیجئے، اور اگر کوئی اس پر بھی نہ مانے، اور خواہ مخواہ حدیث دلورغ کلب میں خلاف ظاہر تاویل کرنے سے باز نہ آئے، تو اس کا کیا جواب؟

① حدیث مسلم و نسائی میں یہ لفظ ہیں: رَأَوْا وَلَمْ يَلْبِسُوا فِي إِنْاءٍ أَحَدٌ كَقُلُوبِهِ تَحَرُّ

لِيُقَسِّلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ یعنی اگر کتا کسی برتن میں منہ ڈال دے تو اس کو اگر سات دفعہ دھونا چاہیے، تو اگر کتے کے منہ ڈالنے سے وہ غیر غس نہیں ہوئی تو اس کے گرانے کا حکم فرمانا تفصیل مال ہوگا، دھونو نہ۔
بعینہ یہی مضمون فتح الباری میں موجود ہے:

وزاد مسلم والنسائی من طریق علی بن مسہر
عن الاعمش عن ابی صالح وابی رزین عن
ابی ہریرۃ رضی عنہما الحدیث "فَلْيُقَسِّلَهُ" وهو
يُقَوِّى الْقَوْلَ بَانَ الْغَسَلِ لِلتَّحْيِيسِ، اِذِ
الْمُرَاتُ اَعْمَدُ اَنْ يَكُونَ مَاءٌ اَوْ طَعَامًا، فلو
كان طاهر العيوض مَرَّارَةً، للهِ عن اضاءة
المال، انتهى (ص ۳۵ ج ۱)

اور یہی مضمون بعینہ امام نووی نے بیان فرمایا ہے، مگر اخیر میں اتنا اور زیادہ کیا ہے:
وهذا مذہبنا ومذہب الجماهير انه
يَكْتَفِي مَا وَلَغَ فِيهِ (ص ۳۲ ج ۳ مصری)
(یہی مذہب ہے ہمارا اور جوہر کا کہ جس چیز میں کتا منہ
ڈال دے وہ ناپاک ہو جاتا ہے)

(۲) اور اس سے بھی بڑھ کر لیجئے، مسلم کی ایک روایت میں ہے: قال: طَهُورُ رِئَاذٍ اَحَدِكُمْ
اِذَا وَلَغَ فِيهِ الْكَلْبُ اَنْ يَغْسِلَهُ سَبْعَ مَرَّاتٍ اَوْ لَهْنًا بِالنَّارِ، یعنی جب کتا کسی کے برتن میں
منہ ڈالے تو اس کے پاک کرنے کی یہ صورت ہے کہ سات دفعہ دھوئے، اور اول مرتبہ مٹی بھی
مل لے۔ لفظ "طہور" سے بوضاحت یہ سمجھا جاتا ہے کہ وہ برتن کتے کے منہ
ڈالنے کی وجہ سے ناپاک ہو گیا، اور جب سات مرتبہ دھویا جائے گا اس وقت پاک ہوگا، اور
وجہ غسل کی نجاست ہی ہے، وهو المذہب

اور اسی مطلب کی طرف نووی اشارہ کرتے ہیں، اور شرح اس حدیث میں کہتے ہیں:
رافیه دلالۃ طاهرۃ لمذہب الشافعی
وغیرہ رضی اللہ عنہ ممن يقول بِنجاسة
الكلب، لان الطهارة تكون عن حكاية
(اس میں امام شافعی اور ان حضرات کے مذہب
کی واضح دلیل ہے جو نجاست کلب کے قائل ہیں،
کیونکہ پاکی دھوی چیزوں سے واجب ہوتی ہے، حدیث

اودنجیں، ولیس هنا حدث، فنعین النجس، سے یا نجس سے، اور یہاں پہ حدیث تو سے نہیں پس انتہی (ص ۱۸۲ ج ۳ مصری) لا محالہ نجس ہوگا

اور فتح الباری وغیرہ نے بھی یہی مضمون بیان فرمایا ہے پھر حیرت ہے کہ باوجود اس قدر تصریحات حدیث و علمائے حدیث کے حدیث ولوغ کلب میں تصرفات و ایلات بلا دلیل کی جاتی ہیں، اور حدیث ولوغ کلب میں قاضی شوکانی، ولواب صاحب، و مجتہد العصر مولوی نذیر حسین صاحب کے اقوال بھی موافق جہور موجود ہیں، نیل الاوطار و عون الباری و معیار کو ملاحظہ فرمائیجئے۔

حدیث ولوغ اور حدیث بیر لضعاء میں تعارض الحمد للہ! جب حدیث مذکور کے معنی، الفاظ حدیث و اقوال علماء معتبرین سے

یہ معلوم ہو گئے کہ حکم غسل کی وجہ نجاست ہی ہے اور محقق ہو گیا کہ مار قلیل بوجہ وقوع نجاست قبل تیز بھی ناپاک ہو جاتا ہے، تو اب یہ امر خوب واضح ہو گیا کہ حدیث ولوغ کلب میں اور حدیث بیر لضعاء میں موافق اس معنی کے جو مجتہد صاحب اس کے مراد لیتے ہیں، یعنی الف لام کو استغراق کے لئے کہہ رہے ہیں۔ تعارض واضح ہو گیا، کیونکہ حدیث ولوغ کے معنی تو

حسب التماس سابق یہ ہوئے کہ الماء القلیل ینکح بوقوع النجاسة فیہ، یعنی مار قلیل بمجرد وقوع نجاست ناپاک ہو جاتا ہے، اور حدیث بیر لضعاء کا مطلب موافق ارشاد مجتہد صاحب یہ ہوا کہ الماء قلیلاً کان او کثیراً لا ینکح بوقوع النجاسة فیہ یعنی پانی قلیل ہو خواہ کثیر بوجہ وقوع نجاست ناپاک نہ ہوگا، اور ان دونوں مضمونوں میں تعارض و تخالف ایسا ظاہر ہے کہ ہر کوئی بدابہت سمجھتا ہے۔

پہلی توجیہ اب ہمارے مجتہد صاحب نے اپنے نزدیک اس تعارض کو تین طرح سے دو فرمایا ہے: اول تو یہ فرماتے ہیں کہ حدیث ولوغ کلب اور بیر لضعاء کی حدیث میں اتحاد موضوع نہیں، جو کہ منجملہ شرائط تناقض ہے۔

مگر آخر نے جوابی تقریر تعارض بیان کی ہے، اس سے اس توجیہ کا ابطال ظہر من الشمس ہے، ضرورت اعادہ نہیں، اور آپ کے ارشاد کے بموجب تو لا اله الا الله، اور ان الله كالدث ثلثین میں بھی تعارض نہ ہوگا، کیونکہ اتحاد موضوع و محمول جو منجملہ شرائط تناقض ہے، مفقود ہے، کما فی سابقہ

تناقض اور تعارض میں فرق علاوہ ازیں جناب مجتہد صاحب کو یہ نیز نہیں کہ تناقض مطلق اور تعارض میں فرق، مطلقہ اہل مقول اور چیز ہے، اور تعارض اور تباین

اور چیز، وہ خاص ہے یہ عام، اور وحدت ثنائیہ جو آپ نے بیان کی ہیں جن میں وحدت موضوع و موضوع محمول بھی داخل ہے، وہ شرائط تناقض مصطلحہ کے لئے ضرور ہیں، تعارض و تباین کے لئے ان کی ضرورت نہیں، تنفیہ: کُلُّ اَنْسَانٍ حَيَوَانٌ، اور لَا شَيْءَ مِمَّنْ الْجَسْمُ بِجَوَانٍ میں تناقض نہیں، ہاں تعارض و منافات بے شک ہے، معقول کے چھوٹے چھوٹے رسالے پڑھنے والے بھی اس بات کو جانتے ہیں اور ہمارا مقصد ثبوت تعارض و منافات پر موقوف ہے نہ کہ ثبوت تناقض پر آپ نے خواہ مخواہ اس قصہ فضول میں اپنی ٹانگ بھنسائی، اور دخل و معقولات دے کر اپنی معقول لانی مثل منقول دانی کے ظاہر فرمائی، ایسے ہی اندیشوں کی وجہ سے اکابرین نے فلسفہ اور معقول سے لوگوں کو روکا ہے۔

دوسری توجیہ رفع تعارض کی یہ فرماتے ہیں:

قولہ: ثنائیاں کہ یہ حدیث خفییوں کے نزدیک منسوخ ہے، کما قال الشیخ عبدالحی

اقول: مطلب مجتہد صاحب کا یہ ہے کہ حدیث ولورج کلب گو حدیث میر نصاء کے مخالف ہو، مگر خفیہ اس کو منسوخ کہتے ہیں، اور جب منسوخ ہوئی تو اس سے ہمارے مقابلہ میں استدلال لانا باطل ہے، مگر مجتہد صاحب نے بات ٹلانے کے لئے فقط یہ فرمادیا کہ حدیث منسوخ ہے، اور اس کی کچھ تفصیل نہ کی۔

تسلیم مستحب ہے | سوسنے اس حدیث سے دو امر ثابت ہوتے ہیں: اول تو کہتے کے منہ

ڈلنے سے طرف و منظور کا ناپاک ہو جانا، کما تم مفضلاً دوسرے اس حدیث سے ساٹ دفعہ اس برتن کا دھونا ثابت ہوتا ہے، سو امر اول تو جہور کے نزدیک مسلم، کما تم، ہاں امیر ثانی میں فقہاریں اختلاف ہے، بعض علماء رسات دفعہ دھونے کو ضروری فرماتے ہیں، اور بعض آٹھ مرتبہ کے قائل ہیں، اور خفیہ کے نزدیک مثل اور نجاسات غلیظہ کے تین دفعہ دھونا کافی ہے اور ساٹ دفعہ دھونا اولیٰ و افضل ہے، منسوخ کہنے کی کچھ حاجت نہیں چنانچہ آپ کے قاضی صاحب نیل الاوطار میں فرماتے ہیں:

وَذَهَبَتْ الْعِثْرَةُ وَالْحَنْفِيَّةُ إِلَى
عدم الفرق بين لعاب الكلِبِ
وغيره من النجاسات، وحملا
حديث السبع على المناد،
(اور عثرت یعنی فرقہ نزدیک) اور خفیہ کا مذہب یہ
ہے کہ کتے کے لعاب اور دوسری ناپاکیوں میں کوئی
فرق نہیں ہے، اور ساٹ مرتبہ دھونے کی حدیث کو
استحباب پر محمول کرتے ہیں، اور ان حضرات نے حضرت

واحتجوا بامساواة الطحاوی
والدارقطنی موقوفاً علی ابی ہریرۃ
انه یغسل من ولوغه ثلاث مراتب
وهو الراوی للغسل سبعة فثبت
بذلك نسخ السبع، الى اخره
(ص ۳۲۷)

ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے اس فتوے سے استدلال کیا ہے جس
کو امام طحاوی اور دارقطنی نے روایت کیا ہے کہ کتے
کے منہ ڈالنے سے تین مرتبہ دھویا جائے گا، درال حالیکہ
حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ ہی سات مرتبہ دھونے کی حدیث
کے راوی ہیں پس اس سے سات مرتبہ دھونے کا نسخ
ہونا ثابت ہوا کیونکہ وہ روایت منسوخ ہوگی جیسی
راوی نے اس کے خلاف فتویٰ دیا ہوگا

تو اول تو ہم عدسہ کذب و استحباب پر محمول رکھیں گے۔
اور اگر اور روایات اور قواعد کی وجہ سے نسخ بھی کہیں گے تو امر اول کو منسوخ نہیں کہتے
نقطہ امر ثانی کو منسوخ نہیں گے یعنی نجاست منور کلب کو منسوخ نہیں کہتے، بلکہ سات یا آٹھ دفعہ
غسل کے ضروری ہونے کو منسوخ کہتے ہیں، اور یہ قاعدہ کسی کے نزدیک مسلم نہیں کہ حدیث واحدہ
کے ایک جملہ کے نسخ ہونے سے تمام حدیث کا منسوخ ہو جانا ضروری ہے، ورنہ حدیث: وَاِذَا
رَكَمْتُمْ فَارْكَعُوا، وَاِذَا رَفَعْتُمْ فَارْفَعُوا، وَاِذَا قَالَا سَمِعَ اللهُ لَمَنْ حَمَدَهُ فَقُولُوا رَبَّنَا لَكَ الْحَمْدُ،
وَاِذَا صَلَّيْتَ جَالِسًا فَصَلِّ وَاِذَا جُلُوسًا اَجْمَعُونَ میں منسوخیت جملہ اخیرہ سے تمام حدیث کو منسوخ
کہنا ہوگا، تو اب آپ کی توجیہ ثانی بھی محض دھوکہ کی مٹی ہی نکلی۔
تیسری توجیہ | اب توجیہ ثالث سنئے! فرماتے ہیں:

قولہ: ثنائیاتیں کہ کیوں نہیں جائز ہے کہ یہ حکم تعبیری ہو؟ کیونکہ شریعت میں ہمارے
بہت سے احکام تعبیری بھی موجود ہیں، کیا ضرور ہے کہ یہ حکم بسبب نجاست ہی کے ہو؟
خصوصاً جبکہ یہ لحاظ کیا جائے کہ اگر حکم بسبب نجاست کے ہوتا تو کم سے سات مرتبہ سے بھی تھا کہ لاوا
اقول: مجتہد صاحب! آپ نے تو تمام قوت مؤوڈہ اسی موقع میں مرف
چشم باز کردی | سو آپ تو مجتہد ٹھہرے، آپ تو تائیدیں بھی طرح طرح کی ایجاد

۱۔ جب امام رکوع کرے تو تم بھی رکوع کرو، اور جب رکوع سے سر اٹھائے تو تم بھی اٹھاؤ جب یسوع اللہ
بن محمد کہے تو تم رہنا لگ احمد کہو اور جب بیٹہ کر نماز پڑھے تو تم بھی سب بیٹہ کر نماز پڑھا کرو (مشکوٰۃ شریف ص ۱۲)
۲۔ مؤوڈہ، تاویل کرنے والی ۱۲

کر سکتے ہیں، ہم بے چارے مقلد بجز اس کے کہ کسی کی تقلید کریں اور کیا کر سکتے ہیں؟ تو اب آپ کی تاویلیں دیکھ کر ہماری سمجھ میں بھی حدیث بیرئضاء کی آپ کے طرز کے موافق بعض تاویلیں آتی ہیں، اور وہ تشریح و تنقیح جو کہ حدیث بیرئضاء کے مابین بالتفصیل گزر چکی ہے وہ اب آپ کے مقابلہ میں بے سود و فضول معلوم ہوتی ہے، غیر مضمئی مانعہ، مگر اب آپ کی تاویلیں دیکھ کر یوں سمجھ میں آتا ہے کہ:

① شاید حدیث بیرئضاء منسوخ ہوگئی ہو، آخر شریعت میں بہت سے احکام منسوخ ہوئے، اور ہر ایک امر کی خبر ہم تلک آنی کیا ضرور ہے؟

② یا الماء طهورٌ لَا يَنْجِسُهُ شَيْءٌ میں لفظ ”لا“ زائد ہو، آخر بعضی آیات قرآنی میں بھی لفظ ”لا“ زائد آیا ہے۔

③ یا حضرت ختمی مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے لفظ ”لا“ فرمایا ہی نہیں، راوی کی غلطی سماعت یا سہو کی وجہ سے یہ لفظ زائد ہو گیا ہو، آخر سماعت میں خطا کا واقع ہونا اور سہو ہونا سب سے ہو جاتا ہے، اور بلکہ ان تینوں امر کی دلیل احادیث و لوغ کلب و استیقاظ و قنن و لاینبوئون وغیرہ ہو سکتی ہیں۔

④ یا یوں کہتے کہ لفظ ”مار“ کا زبان عرب میں چشمہ پر بھی اطلاق آتا ہے، تو حدیث مذکور میں بھی ”مار“ سے چشمہ مراد ہو۔

⑤ یا لفظ ”شئی“ کی صفت مخدوف مانی جائے، اور اس کی تقدیر الماء طهورٌ لاینجسہ شئی طاهرٌ نکالی جائے، اور مطلب یہ ہو گا کہ جب صحابہ رضی اللہ عنہم نے آپ سے عرض کیا کہ بیرئضاء میں نجاسات واقع ہوتی ہیں، تو آپ نے قاعدہ کلیہ فرمادیا کہ پانی اپنی اصل سے پاک ہے، جب اس میں کوئی شئی طاہر واقع ہوگی اس کی صفت نہ بدلے گی، ہاں اگر نجاست واقع ہوگی تو اب اس کی طہوریت جاتی رہے گی۔

دیکھ دلیبری | کیسے افسوس کی بات ہے کہ ہمارے مجتہد صاحب باوجود دعویٰ عمل بالحدیث ظاہر الفاظ کو چھوڑ کر اور لفظ قَلْبَرَقْہُ اور لفظ طُہور سے جو حدیث

و لوغ میں واقع ہے بالکل قطع نظر فرما کر محض قیاس اور رائے غیر مدلل سے اس کے مقابلہ میں ارشاد کرتے ہیں کہ کیوں نہیں جائز کہ یہ حکم تعبیدی ہو؟ اور کیا ضرور ہے کہ یہ حکم بسبب

نجاست ہی کے ہو؟ یا لِّلْعَجَبِ وَلَیُّعَذِّبُ الْاَدْبِ !! | اے ہائے تعجب! اب کے ضائع ہونے پر ۱۲

الحمد للہ! مجتہد صاحب نے حدیث استیقاظ و ولوغ و حدیث لایبؤن کے معارض حدیث بیرئضاع نہ ہونے کی جو وجہ بیان کی تھیں، ان سب کا ایک و ضعیف و وہی دخیالی ہونا متحقق ہو گیا، اور ہر ایک امر کے جواب الفاظ و قرآن حدیث و اقوال شراح حدیث سے بوجہ متعددہ ظاہر ہو گئے۔

الماء طهور کی بحث کا تتمہ

اب یہ عرض ہے کہ عمدہ اور اولیٰ تو یہی تھا کہ حدیث بیرئضاع میں الف لام مفید عہد مانا جائے، تاکہ احادیث مذکورہ صحیحہ سے تعارض نہ ہو، اور کسی محبت قویۃ سے الف لام کا استغراق ہونا، باوجود جمعی، مجتہد صاحب سے ہونہ سکا، کما مژ مفصلاً۔

اور اگر پیاس خاطر مجتہد صاحب الف لام کو مفید استغراق ہی مانا جائے، تو پھر حدیث بیرئضاع اور احادیث مذکورہ بالا میں تعارض لازم آئے گا، اب اگر یہ تعارض بجنسہ مانا جائے، اور احاد الطرین میں سے کسی کی تاویل نہ کی جائے، تو پھر ظاہر ہے کہ حدیث بیرئضاع کو متروک و منسوخ، اور ان احادیث کو بوجہ قوت و صحت تام معمول یہ ماننا پڑے گا، اور چونکہ ان دونوں صورتوں میں مجتہد صاحب کا مطلب بالکل کاؤ خورد ہوا جاتا تھا، تو اس لئے مجتہد صاحب اس جانب تو متوجہ ہی نہیں ہوئے۔

اب رہی تیسری صورت، یعنی احاد الطرین کی تاویل کر کے اور ظاہر سے پھیر کے باہم تطبیق دی جائے، جس کو مجتہد صاحب نے بڑی جانکا ہی سے نبھایا ہے، مگر اس صورت میں ہم کو فقط یہ کلام ہے کہ اگر ظاہر سے پھیرنے کی ٹھہری، تو پھر بہتر یہی ہے کہ حدیث بیرئضاع کی تاویل کی جائے، اور ان احادیث کو اپنے معنی پر قائم رکھا جائے، اور مجتہد صاحب نے اس بارے میں سعی فرمائی ہے کہ حدیث بیرئضاع کو معنی ظاہری پر رکھ کر ان احادیث کی تاویل کی جائے، کما مژ لیکن یہ امر بھی واضح ہو چکا ہے کہ جو تاویلیں حدیث ولوغ و استیقاظ و لایبؤن کی ہیں، وہ مخالف الفاظ حدیث اور اقوال جہوریہ، اس لئے وہ تاویلیں قابل قبول نہیں، تو اب کون مائل منصف اس بات کو تسلیم کرے گا کہ اپنی تائید شرب کے لئے ایک حدیث کو معنی ظاہر پر رکھ کر احادیث کثیرہ قویۃ کی تاویلیں خلاف الفاظ حدیث کی جائیں، اب مقتضائے انصاف یہی ہے کہ

اس حدیث واحد کی تاویل کی جائے تو مناسب ہے، بالخصوص اگر وہ تاویل ایسی ہے کہ الفاظ حدیث اس کو رد نہ کرتے ہوں، بلکہ اور احادیث اس تاویل کی توثیق و موافق ہوں، تو پھر اس کی تسلیم میں کون متاثر ہوگا؟

سودیکھے! وہ حدیث بجنسہ یہ ہے:

عمرہ بات یہ ہے کہ الف لام عہد کا مانا جائے

قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ! اَتَتَوَضَّأُ مِنْ بَيْرُبْضَاعَةٍ وَهِيَ بَيْرُ يَكْفٍ فِيمَا الْجَحِيضِ وَلَحْمُ الْكَلَابِ وَالنَّسَاءِ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يُجَسَّسُ شَيْءٌ.

اور دوسری روایت میں یہ لفظ ہیں:

يُسْتَقَى لَكَ مِنْ بَيْرُبْضَاعَةٍ وَهِيَ بَيْرُ نَظْرَحٍ فِيمَا مُحَائِضُ النِّسَاءِ وَلَحْمُ الْكَلَابِ وَعَبْدُ

النَّاسِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: اِنَّ الْمَاءَ طَهُورٌ لَا يُجَسَّسُ شَيْءٌ

یعنی لوگوں نے آپ سے عرض کیا کہ بئر بضاعہ میں جامہ حیض و لحم کلاب اور گندی چیزیں اور فضلات آدمیوں کے ڈالے جاتے ہیں، تو اب ہمارا اس سے وضو کرنا جائز ہوگا؟ اور دوسری روایت کا یہ مطلب کہ کیا ایسا پانی آپ کے پینے کے لئے لایا جاتا ہے؟ تو اس کے جواب میں آپ نے ارشاد فرمایا کہ پانی پاک ہے، ان میں سے کسی شے سے ناپاک نہیں ہوتا، تو عمرہ بات تو یہی ہے کہ الف لام مفید عہد مانا جائے، تاکہ معنی حدیث بلا تکلف بن جائیں، اور کسی حدیث کی مخالفت بھی لازم نہ آئے۔ کما مآثر

یا یہ کہا جائے کہ سوال گندگیاں اور پانی نکال دینے کے بعد تھا

لیکن پیاس خاطر مجتہد صاحب اگر الف لام استغراقی مانا جائے، اور بین الاحادیث تطبیق دی جائے، تو پھر عمرہ اور اولیٰ یہی ہے کہ اس حدیث مذکور کی تاویل کی جائے، کیونکہ ظاہر ہے جب بئر بضاعہ میں کثرت سے نجاسات واقع ہوتی تھیں تو ضرور اس کی رنگت وغیرہ اس میں ظاہر ہوتی ہوگی، علاوہ ازیں طبائع نفیسہ ایسے پانی سے سخت متنبہ ہوتی ہیں تو اب حدیث مذکور کا یہ مطلب سمجھنا کہ اگرچہ یہ نجاسات واقع ہوتی ہیں، مگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کے استعمال اور اس کے پینے سے اجتناب نہ فرمایا صحیح نہیں معلوم ہوتا اور بلکہ سائلین کے سوال کا بھی یہ مطلب نہیں معلوم ہوتا کہ باوجودیکہ نجاست کثیرہ اس میں موجود ہے، مگر پھر بھی آپ اس کو کیوں استعمال فرماتے ہیں؟ بلکہ مطلب سوال یہ تھا کہ بعد از خارج نجاست

و پانی بیہ نصاعہ کے جو آپ نے اس کا استعمال کیا، تو اب شبہ یہ ہوتا ہے کہ گو وہ پانی نکل گیا، مگر کنوس کی دیواریں اور اس کی مٹی جس سے نجاست متصل ہوئی تھی بجنسہ باقی ہے، اس لئے قیاس مقتضی اس امر کو ہے کہ وہ پانی اب بھی بجنسہ ناپاک ہے، اس شبہ کے ازالہ کے لئے آپ نے فرمایا: الماء طهور لا ینجس شیئ، یعنی پانی ان اشیاء سے نجس نہیں ہوتا، یہ مطلب نہیں کہ وقت وقوع نجاست بھی کوئی پانی نجس نہ ہوگا۔

چنانچہ یہی معنی بجنسہ حدیث اِنَّ الْاَرْضَ لَا یَنْجُسُ (بے شک زمین ناپاک نہیں ہوتی) اور اَللّٰمُ لَا یَنْجُسُ (مسلمان ناپاک نہیں ہوتا) میں موجود ہیں، یہ تو کوئی کہنا ہی نہیں کہ جرم ارض اوجہم سلم باوجود اتصال نجاست ناپاک نہ ہوگا، بلکہ یہ مطلب ہے کہ مجرد ازالہ نجاست زمین پاک ہو جائے گی چنانچہ طحاوی رحمۃ اللہ علیہ نے یہی جواب بالتفصیل بیان فرمایا ہے، سو اس عبارت سے تو آپ کو تسکین و تشفی پوری نہ ہوگی۔

شاہ ولی اللہ صاحب کا حوالہ مگر حضرت شاہ ولی اللہ صاحب نے جو حجتہ اللہ میں دربارہ حدیث مذکور لکھا ہے، اور بعینہ ہمارا تہذیب اس سے ثابت

ہوتا ہے، اس کو بجنسہ نقل کرتا ہوں:

قوله صلى الله عليه وسلم: الماء طهور لا ینجس شیئ، وقوله صلى الله عليه وسلم: السماء لا ینجس، وقوله صلى الله عليه وسلم: المؤمن لا ینجس، ومثله ما فی الاخبار من ان البدن لا ینجس، والارض لا تنجس۔

اقول: معنى ذلك كله يرجع الى نفی نجاسة خاصة تدل عليه القرائن الحالية والقالية، فقوله الماء لا ینجس، معناه المعادن. لا تنجس بملاقاة النجاسة اذا اخرجت ورميت ولم يتغير احد اوصافه ولم تنجس، والبدن یفسد فیظهر، والارض یصیبها المطر والشمس وتلك الارجل فتظهر، وهل يمكن ان یظن بغير بصاعة انهما كانت تستقر فیها النجاسات؟ كيف وقد جرت عادة بنی آدم بالاجتناب عما هذا شأنه، فكيف یستقی بهما رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ بل كانت تقع فیها النجاسات من غير ان یقصد القاءها، كما افشاها من آبار زمانتا، ثم تخرج تلك النجاسات، فلما جاء الاسلام

سَأَوْعَنِ الطَّهَارَةِ الشَّرْعِيَّةِ الزَّائِدَةِ عَلَى مَا عِنْدَهُمْ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
الْمَاءُ طَهُورٌ لَا يَنْجُسُهُ شَيْءٌ يَعْنِي لَا يَنْجُسُ نَجَاسَةً غَيْرَ مَا عِنْدَكُمْ، وَلَيْسَ هَذَا تَأْوِيلًا
وَلَا صِرَافًا عَنِ الظَّاهِرِ، بَلْ هُوَ كَلَامُ الْعَرَبِ، انْتَهَى (ص ۱۸۷ ج ۱)

(ترجمہ: اُن حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ ”پانی پاک ہے اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی“
اور آپ کا ارشاد ہے کہ ”پانی نجی (ناپاک) نہیں ہوتا“ اور آپ کا ارشاد ہے کہ ”مسلمان ناپاک نہیں ہوتا“
اور اس کے مانند وہ مضامین ہیں جو احادیث میں آئے ہیں کہ ”بدن ناپاک نہیں ہوتا، اور زمین ناپاک نہیں ہوتی“
میں کہتا ہوں کہ اس قسم کی احادیث سے مخصوص قسم کی ناپاکی کی نفی مقصود ہوتی ہے، جس پر حلالی
یا قالی قرآن دلائل کرتے ہیں، مثلاً آپ کا یہ ارشاد ہے کہ ”پانی ناپاک نہیں ہوتا“ اس کے معنی یہ ہیں کہ
معاود (وہ جگہیں جہاں سے پانی نکلتا ہے) ناپاکی گرنے سے ناپاک نہیں ہوتے، جبکہ ان کے اندر سے ناپاکی
نکال دی گئی ہو اور پینک دی گئی ہو اور پانی کا کوئی وصف نہ بدلا ہو، اور ناپاکی بہت زیادہ نہ ہو۔
اور بدن دھویا جائے تو پاک ہو جاتا ہے، اور زمین پر بارش اور دھوپ پڑتی ہے اور پاؤں
اس کو روندتے ہیں تو پاک ہو جاتی ہے۔

اور کیا بیرئضاعہ کی نسبت یہ گمان کیا جاسکتا ہے کہ اس میں ناپاکیاں پڑی ہوئی ہوتی تھیں؟ ایسا
گمان کیونکر کیا جاسکتا ہے جبکہ انسانوں کا عام طریقہ اس قسم کی چیزوں سے پرہیز کرنے کا ہے؟ اور اس کا
پانی آن حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے استعمال کے لئے کیسے لایا جاسکتا تھا؟ بلکہ اس میں ناپاکیاں پڑ جایا کرتی
تھیں جن کو اس میں ڈالنے کا ارادہ نہیں ہوتا تھا، جیسا کہ ہم اپنے زمانہ کے کنوؤں میں اس بات کا مشاہدہ
کرتے ہیں، پھر وہ ناپاکیاں نکال دی جاتی تھیں، پھر جب اسلام کا دور آیا تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم نے عام عادی
طہارتوں سے زائد اور بلند شرعی طہارت کا سوال کیا، تو اُن حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ: ”پانی
پاک کرنے والی چیز ہے، اس کو کوئی چیز ناپاک نہیں کرتی“، یعنی پانی ناپاک نہیں ہوتا سوائے اس کے کہ
جس کو تم پہلے سے جلتے ہو، (یعنی شریعت نے اس سلسلہ میں کوئی نیا حکم نہیں دیا ہے) اور یہ مطلب
تأویل یا حدیث کو ظاہر سے ہٹانا نہیں ہے، بلکہ محاورات عرب کے مطابق ہے)

انصاف سے ملاحظہ فرمائیے کہ ہمارا مذہب شیعی زائد اس عبارت سے ظاہر ہوتا ہے، سو
جب حدیث بیرئضاعہ کے یہ معنی ہوئے، تو اب آپ کا مطلب تو بالکل گاؤں خورد ہو گیا، اور جس
کو آپ اپنے ثبوت مدعا کے لئے قطعی الدلالتہ خیال فرماتے تھے، اس کو ثبوت مدعا کے خلاف
سے علاقہ ہی نہ رہا، اور حدیث ولوغ و استیطاق وغیرہ میں اور حدیث موصوف میں کسی قسم کا

تعارض و تراحم نہ ہوا، تو اب اس کے بھروسے ان احادیث صحیحہ متعددہ کی تاویل بعید کرنا محض خیال خام و امید محال ہے۔

بالجملہ حدیث بیرئضاع میں الف لام عہد کا مائتے یا مفید استغراق کہئے، اور در صورت استغراق تعارض تسلیم کیا جائے یا تطبیق کی فکر کی جائے، ہر حال میں بحمد اللہ ہمارا اہدعا ثابت، اور آپ کا دعویٰ غیر قابل للقبول ہوگا، کما مژ مضلاً۔

صورت اول میں کا ہمارے موافق اور آپ کے مدعا کے مخالف ہونا تو اظہر من الشمس ہے، البتہ صورت اخیر کو آپ مخلف سے سمجھتے ہیں، اور رفع تعارض کے لئے ان احادیث متعددہ قویہ کی تاویل بعید فرماتے ہیں، مگر یہ امر تقریر باحق سے واضح ہو گیا کہ اگر بوجہ تطبیق تاویل کی چال اختیار کی جائے، تو ان احادیث کی جو آپ نے تاویلیں کی ہیں وہ غلط ہیں، بلکہ ان کو اپنے اصلی معنی پر قائم رکھ کر حدیث بیرئضاع کی تاویل مذکور کرنا مناسب و درست ہوگا، اور حضرت شاہ صاحب تو تاویل مذکور کے باب میں وکینٰ ہذا تاویلک ولا صرنا عن الظاہر بل ہو کلام العرب ارشاد کر چکے ہیں، سو جب آپ کی تاویلات مذکورہ کا ابطال و خلاف انصاف ہونا خوب ظاہر ہو چکا، تو آپ کو لازم ہے کہ یا تو رفع تعارض کے لئے اور دلائل قابل قبول پیش کیجئے، ورنہ بمقابلہ ان احادیث متعددہ قویہ کے حدیث بیرئضاع کو منسوخ کہئے، یہ بھی نہیں تو الف لام کو حسب معرفہ سابق مفید عہد تسلیم کیجئے۔

ایک اور دلیل | اور احادیث مذکورہ جناب کے سوا صحاح میں اور احادیث بھی ایسی موجود ہیں کہ جن سے مار قلیل کا بوجہ وقوع نجاست قبل التیغیر ناپاک ہونا ثابت ہوتا ہے چنانچہ بخاری میں موجود ہے :

إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ سُبَّحَ (رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے اُس چوہی کے متعلق دریافت کیا گیا جو گھمبی میں گر گئی تھی، حضور اکرم نے فرمایا: اس کو اور اس کے ارد گرد کے گمی کو نکال دو، وسلم: أَلْقَوْهَا وَامْلَحُوا لَهَا آخِرَ الْحَدِيثِ (بخاری ۲۳۲۷، ۴ مصری) اخیر حدیث تک پڑھیے)

بشرط فہم اس سے صاف ظاہر ہے کہ شئی منجمد بوجہ وقوع نجاست اُسی قدر نجس ہوگی

یعنی رفع تعارض کی پہلی اور دوسری صورت ۱۲ یعنی تعبیری حکم ہونا ۱۳ مخلص: جائے پناہ ۱۲

جو نجاست سے متصل ہوگی، اور شئی سیال سب ناپاک ہو جائے گی، یہ قید نہیں لگائی کہ اس میں تغیر اوصاف کی نوبت آئے گی تو ناپاک ہوگی، ورنہ نہیں۔

دیکھئے! آپ کے امیر المؤمنین نواب صاحب عون الباری میں بذیل حدیث مذکور فرماتے ہیں:

وَحَرَجَ بِالْجَامِدِ الذَّائِبِ، فَذَيْبُ الْجَوْشَنِ
(لفظ جامد کی وجہ سے پگھلا ہوا کچی خارج ہو گیا،
كُلُّهُ بِمِلَاقَةِ النِّجَاسَةِ، وَيَعْدَرُ
کیونکہ وہ ناپاکی کے پڑ جانے سے تمام ناپاک ہو جائے
تَطْهِيرُهُ، وَيَحْرُمُ أَكْلُهُ وَلَا يَصِحُّ
اس کا پاک کرنا نہایت دشوار ہے، اور اس کا کھانا
يَعْنُهُ (صلۃ) حرام ہے، اور اس کی بیح صحیح نہیں ہے)

اس کے سوا اور احادیث و اقوال سے بھی ہمارا مدعا ثابت ہے، مگر آپ کے لیے یہ کافی و
دانی ہے، جب آپ ان احادیث کا جواب شافی عنایت فرمائیں گے اس وقت دیکھا جائے گا۔

فَلْتَيْنِ کی بحث کا اتمہ

لیکن چونکہ حدیثِ فَلَْتَيْنِ کو اپنے بیان فرمایا ہے، اس لئے اس کی کیفیت بالا جمال عرض کئے
دیتا ہوں، ناظرین اوراق کو یہ امر تو پہلے سے معلوم ہے کہ دربارہ طہارت مار مجتہد محمد اس کے نزدیک
معمول بہ حدیثِ بیرِ لبضاع ہے، اور جس قدر روایات اس کے معارض ہوتی ہیں ان سب کا جواب
اور تاویل بیان کر رہے ہیں، تقدیر سے درست ہو یا نادرست، سو حدیثِ دلورغ و استیقاظ و
لَبْؤُنِ کی تاویلیں تو مع جوابات شافی گزر چکیں۔

لیکن حدیثِ فَلَْتَيْنِ کا تعارض ابھی موجود ہے،
حدیثِ فَلَْتَيْنِ اور حدیثِ بیرِ لبضاع میں تعارض | کیونکہ الماء طَهُورٌ لَا يَتَجَسَّسُ شَيْءٌ سے

توحسب تقریر مجتہد صاحب یہ ثابت ہوا تھا کہ پانی فَلَْتَيْنِ ہو یا کم قبل التغیر بمجرّد وقوع نجاست
ناپاک نہ ہوگا، اور حدیثِ فَلَْتَيْنِ سے یہ امر نکلتا ہے کہ پانی جب مقدارِ فَلَْتَيْنِ کو پہنچ جائے گا تو
وقوع نجاست سے ناپاک نہ ہوگا جس سے بطور مفہوم مخالف معلوم ہوتا ہے کہ اگر اس مقدار
کو نہ پہنچے گا، بلکہ فَلَْتَيْنِ سے کم ہوگا تو بمجرّد وقوع نجاست نجس ہو جائے گا، اور یہ امر مدعا سے
مجتہد صاحب کے جس کو بزعم خود حدیثِ الماء طَهُورٌ لَا يَتَجَسَّسُ شَيْءٌ سے ثابت کیا تھا معارض

و مخالف ہے چنانچہ مجتہد صاحب نے جو تقریر شبہ کی بیان فرمائی ہے بعینہ اس کا یہی مطلب ہے۔

صاحب مصلح کا رفع تعارض | اس کے بعد مجتہد صاحب نے اس شبہ کا جواب دیا ہے، اور حدیثِ ثلثین و بئرِ بضاع میں تطبیق ثابت کی ہے،

جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”حدیثِ ثلثین و حدیثِ الماء طہور میں تعارض نہیں، کیونکہ حدیثِ ثلثین کا تو یہ مطلب تھا کہ جب پانی مقدارِ ثلثین کو پہنچ جاتا ہے تو حاملِ خبث و نجاست نہیں ہوتا، اور اس کے مفہوم مخالف سے ثابت ہوا کہ مادونِ الثلثین میں بوجہ وقوع نجاست خبثت آجائے گی، مگر اول تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوا کہ وہ خبثت اس پانی کو کمزور دے گی یا بالکل نجاست قطعی بنادے گی؟ سو جائز ہے کہ پانی مادونِ الثلثین بوجہ وقوع نجاست مکروہ مانا جائے نہ کہ نجس، تو اب حدیثِ ثلثین حدیثِ بئرِ بضاع کی مخالف نہ ہوگی، کیونکہ حدیثِ بئرِ بضاع کا تو یہ مطلب تھا کہ کوئی پانی بجز وقوع نجاست ناپاک نہ ہوگا، اور حدیثِ ثلثین کا اب یہ مطلب نکلا کہ مادونِ الثلثین بجز وقوع نجاست مکروہ ہو جاتا ہے۔

_____ ہاں اگر حدیثِ موصوف کا یہ مطلب ہوتا کہ پانی مادونِ الثلثین بجز وقوع نجاست ناپاک و نجس ہو جاتا ہے تو البتہ تعارض ہوتا

دوسرے پانی کا حاملِ خبثت ہونا اور چیز ہے، اور ایسا نجس ہو جانا کہ نجاست کی وجہ سے خارج از طہوریت ہو جائے اور چیز ہے، ان دونوں باتوں میں ہرگز تلامُ نہیں، یعنی حدیثِ ثلثین میں جو لفظ لَہُ یُحِیْلِ الخَبَثَ موجود ہے، اس کا مفہوم مخالف فقط اس امر پر دال ہے کہ پانی مادونِ الثلثین حاملِ خبثت ہو جاتا ہے، یہ مطلب نہیں کہ وہ پانی بالکل ظاہرِ مظہر نہیں رہتا اور ناپاک ہو جاتا ہے، اور جب مفہوم مخالف حدیثِ ثلثین کی وجہ سے اس کی نجاست و زوالِ طہوریت ثابت نہ ہوا، تو حدیثِ مذکور مخالف حدیثِ بئرِ بضاع نہ ہوگی، تو اب ان دونوں وجہ سے ثابت ہو گیا کہ حدیثِ بئرِ بضاع اور ثلثین میں ہرگز تناقض اور منافات بطور مخالف بھی لازم نہیں آتی،

یہ مطلب ہے مجتہد کی تمام عبارت کا، جو کہ بعد حذفِ امورِ زائد و لغو خوش اسلوبی کے

ساتھ بیان کیا گیا | **رفع تعارض کی یہ صورت باطل ہے** | مگر مجتہد صاحب کی یہ تطبیق اول تو محض

قیاس و رائے اور مخالف ظاہر الفاظ حدیث ہے، جب تک کسی حجت قوی سے ثبوت نہ ہو قابل تسلیم نہ سمجھی جائے گی، اور اگر آپ کے نزدیک یہی حجت کافی ہے کہ آخر تطبیق بین احمد بن حنبل و رفع تعارض کسی طرح ہونا چاہئے، تو اس کی اور صورتیں عمدہ موجود ہیں، دیکھئے! امام طحاوی و شاہ صاحب رحمہما اللہ تعالیٰ کے حوالہ سے جو عنقریب حدیث پیر لٹرائے معنی نقل کر آیا ہوں، اس بنا پر حدیث پیر لٹرائے نہ مخالف حدیث و لوغ و استیقاظ وغیرہ ہوتی ہے، نہ معارض حدیث قلتین ہو سکتی ہے، علیٰ ہذا القیاس الماء طہور میں الف لام مفید عہد مانا جائے، تو پھر تو کسی طرح حدیث قلتین کے ساتھ تخالف و تراحم ہو ہی نہیں سکتا، بلکہ جب آپ نے ضرورت رفع تعارض کو اپنی تاویل کے لئے حجت کافی سمجھا، تو اسی قاعدہ کے موافق ہم بھی رفع تعارض کو الف لام عہدی ہونے کے لئے حجت کہہ سکتے ہیں، اور اگر آپ کی یہی ایجاد ہے کہ جہاں بواسطہ احادیث کی خاص امر کی علت و حرمت میں تعارض ہو تو بلا حجت بنظر تطبیق آپ نے کراہت کی پھر لگا کر جمع بین الحدیثین کر دیا، تو پھر تو آپ کے اعتراض سے سلف سے لے کر خلف تک کون بچ سکتا ہے؟

دیکھئے! بعض نصوص سے قرأت خلف الامام کی اجازت معلوم ہوتی ہے اور بعض سے ممانعت بعض احادیث سے منس و کرویٰ امراۃ متوفی کے حق میں ممنوع کہا جاتا ہے اور بعض نصوص سے مُباح، بعض روایات سے داہلی کو قبل انزال ترک غسل مُباح سمجھا جاتا ہے بعض سے حرام بعض احادیث متوضی کو استعمال مائست التار سے روکتی ہیں اور بعض اجازت دیتی ہیں بعض روایات نیز ترمذی سے وضو کرنے کی اباحت بیان کرتی ہیں اور بعض دلائل اس کی ممانعت ثابت کرتے ہیں، بعض روایات سے نکاح مُحْرَم جائز معلوم ہوتا ہے بعض سے ممنوع، علیٰ ہذا القیاس تو آپ کے مشرب کے موافق مسائل مذکورہ میں کراہت میں سب کو جمع کر کے احادیث مختلفہ میں تطبیق بہولت دے سکتے ہیں، مگر اس چال چلنے میں حنفیہ شافعیہ وغیرہ پر جو گزرے گی سو گزرے گی، لیکن آپ کی بھی خیر نظر نہیں آتی، بھلا قرأت خلف الامام کو علی الاطلاق آپ کیونکر کر وہ فرمائیں گے؟ کجا فرض اور کجا مکروہ! علیٰ ہذا القیاس منس و کرویٰ امراۃ و غسل قبل الانزال و نکاح مُحْرَم وغیرہ میں لحاظ فرمائیے۔

بالجملہ فقط ضرورت رفع تعارض کے لئے یہ آپ کی تاویل قابل قبول کسی کے نزدیک

نہیں ہو سکتی، جب آپ کوئی حجت معقول ارشاد فرمائیں گے دیکھا جائے گا۔

حجل خباثت سے نجاست مراد ہے | اور اگر پیاس خاطر جناب آپ کے جملہ امور کو تسلیم بھی کیا جائے تو آپ کا حجل خباثت اور نجاست میں

فرق کرنا محض بے اصل ہے، حجل خباثت سے حدیث ثلثین میں نجاست مراد ہونا اظہر من الشمس

چنانچہ بعض روایات میں لفظ لَمْ يَجُصْ بجائے لَمْ يَجْعَلِ الْخَبَثَ موجود ہے، اور نجاست کا

مُخْرِج طہوریت ہونا بدیہی ہے، تو اب حدیث ثلثین کا یہ مطلب ہوا کہ پانی بقدر ثلثین نجاست

سے ناپاک نہ ہوگا، اور اس کے مفہوم مخالف سے مادون الثلثین کا جس ہونا ثابت ہوگا،

یعنی وہ پانی طہور باتی نہ رہا، اور میمون و حمہ الماء طہور کے معارض ہے، معلوم نہیں آپ نجاست

و حجل خباثت میں کیا فرق سمجھ رہے ہیں؟ بیان کرتے تو معلوم ہوتا، شاید آپ کا یہ مطلب ہو کہ

حجل خباثت و نجاست گواہیک شئی ہے، مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بوجہ نجاست و حجل

خباثت پانی طہور ہونے سے لکل جائے، جائز ہے کہ وہ پانی نجس ہو مگر طہور باتی رہے، اور اس

کی صورت یہ ہے کہ اس کو مکروہ مانا جائے، سو اس مضمون کی داد و جزا عالم اکمل و فاضل اجل

جناب مولوی عبید اللہ صاحب وغیرہ مداحین و مقربین مصباح کے اور کوئی آپ کو نہ دے گا۔

تعجب ہے کہ مجتہدین کس شد و مد سے فرماتے ہیں:

”اور نیز در میان حجل خباثت و نجاست مُخْرِج طہوریت کے ہرگز تلازم نہیں، و

مِنْ اَذْعَى فَعَلَيْكَ الْبَيِّنَاتُ“ انتہی

ہم کو اس کے جواب دینے کی کچھ ضرورت نہیں، عاقلان خودی دانند

جوابی وار | ہاں یہ عرض ہے کہ وہ بے چارے اہل ظاہر جن کو مجتہد صاحب جیسے رفیق نے حسب

مصدق مصرع وَيْدُ هَلِ الْخَلِيلُ عَنْ خَلِيلِهِ کے بجائے اعانت و امداد، اشارۃ مخالف اجماع کہا

تھا، اگر اپنا بدلہ لینے پر آمادہ ہوں، اور الماء طہور لایَجُصُّ شَيْءٌ اَلَا مَا غَلَبَ عَلَيَّ رِجْمِهِ و طعمہ

ولو نہ میں جو زیادت استنثار ان کے مخالف ہے، اس کا یہی جواب دیں کہ جو آپ نے فرمایا، تو پھر

ان کا آپ کیا جواب دے سکتے ہیں؟ کیونکہ آپ کے ارشاد کے موافق وہی نجاست کو مختصر ج

طہوریت نہ مانیں گے، بلکہ فقط کراہت کے قائل ہو جائیں گے، اور حدیث مذکور کا یہ مطلب

۱۷ سمجھ دار لوگ خود سمجھ لیں گے ۱۸ اور (مصیبت) دوست کو دوست سے غافل کر دیتی ہے ۱۹

کہیں گے کہ تمام پانی پاک و مطہر ہیں کسی نجاست سے ناپاک نہ ہوں گے، اس اگر تفسیر اوصاف کی نسبت آجائے گی تو اسیہ جس یعنی مکروہ جو جائز گئے۔

اب اس تاویل پر جو مجتہد صاحب نے حدیث ثقیلین کی بیان کی ہے عرض ہوتا تھا کہ حدیث ثقیلین و اداون اھلین و توجیہ نکاحات عینیں و ناپاک نہ ہوتے اور مسادی فی الحکمہ ہے، تو پھر حدیث ثقیلین کی تفسیر لگنے کی کیا وجہ؟

جواب کے بجائے تقریر پریشان | در بیان پانی ثقیل اور عین کے کتنا بڑا فائدہ ہے۔ آجی، سو اس کا جواب مختصراً یہ بیان کر کے کہ فرق اوصاف کو لینا

شرح بلوغ المرام وغیرہ کے ذریعہ حدیث ثقیلین کی تم اور علت بیان فرمائی گئی ہے، اور قریب ایک ورق کے تقریر پریشان و زائد تحریر کی، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ، محدث حدیث ثقیلین کے ساتھ امر ضروری ہے، اور ٹیپے سے بڑا کوئی برتن ان کے یہاں کھڑکھڑ نہ تھا، اور حدیثین سے زائد ان کے نزدیک عین میں داخل تھا، چلی نہ اٹھتا اس قسم کی باتیں بیان فرمائی ہیں۔

سو بعد بیان احادیث و اقوال علمائے سلف ہم کو ان امور کی طرف متوجہ ہونا ضروری ہے، مجتہد صاحب کی غایت تلخیص کی بات ہے کہ احادیث صحیحہ و روایت تو درکار و اقوال مجہور و مشہور کو ترک فرما کر تاویلات بعیدہ و غیرہ نقل ثبوت نہ ملے کے نقل فرمادے ہیں، سو ان کو اختیار ہے جو چاہیں سو کریں، ہم کو یہ امور ضرور نہ اس کے جواب دینے کی ضرورت، یہاں تک کہ جس قدر دلائل مجتہد صاحب نے تحریر فرمائے تھے، بجز اللہ ان کے جوابات متعددہ بالتفصیل بیان کر دیئے گئے، جس سے مجتہد صاحب کی توہمات و استدلالات کا ضعف و رکاکت اور مخالف احادیث و اقوال مجہور و نامتھن ہو گیا۔

خلاصہ ابحاث

مگر ہمارے مجتہد صاحب پر قیاس کیا کو تیار اور انصاف کو نقل میں مار کر ایسی بھی فرماتے ہیں:

قولہ: اب نصف سب کو ثابت ہوا جو لاکھ احادیث احکام الیہ میں ہا ہم کسی طرح سے منکرات اور تافہض نہیں ہے، اور سب احادیث واجبہ عمل ہیں، آجی۔

اقول: واللہ حقیقی اس وضع میں جو ابحاث گزری ہیں، ان کے علاوہ قضا اللہ

یہ امر واضح ہو جائے گا کہ مذہب امام کے موافق اس مسئلہ میں نہ مخالفت حدیث لازم آتی ہے نہ مخالفت اقوال جمہور، ہاں مجتہد صاحب نے جو طریقہ اختیار کیا ہے اس پر مخالفت احادیث کا اشکال اور نیز مخالفت اقوال و مذاہب جمہور کا اعتراض واقع ہوتا ہے، سو یہ جملہ امور بالتفصیل ہر چند بیان ہو چکے ہیں مگر بعض وجوہ سے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ بالا جمل اس توافقی و متخالف کی کیفیت عرض کر دی جائے۔

تحدیدِ مابینِ امام صاحب کا اصل مذہب | سوا دل تو یہ بات سمجھنی ضرور ہے کہ
عبدالامام اس مسئلہ میں معتزلی رائے تھے

ہے، مگر تاہم سابقاً، اور عَشْرَیٰ عَشْرَہ ہمارے نزدیک اصل مذہب نہیں، اصل مذہب قولِ امام ہے، ہاں بوجہ ضبط و تفسیرِ عوام، و بوجہ خوفِ اختلاف اپنی رائے کے مطابق جس کو منجملہ افرادِ رائے منجلی پر کہنا چاہتے اکثر متاخرین نے اس کی تعین عَشْرَیٰ عَشْرَہ کے ساتھ کر دی ہے، مزید حقیقت کے لئے دو ایک عبارت نقل کئے دیتا ہوں، علامہ ابنِ نجیم اپنے رسالہ میں فرماتے ہیں:

وقال ابو حنيفة رضى الله تعالى عنه في ظاهر الرواية عنه: **يُعْتَبَرُ فِيهِ الْكِبَرُ رَأْيُ الْمُبْتَلَى بِهِ**، **إِنْ عُلِّقَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ بَحِيثٌ تَصَلَّ النِّجَاسَةُ إِلَى الْجَانِبِ الْأَخْرَاجِ جَوَازُ الْوُضُوءِ**، **وَالْأَجَارُ**، **وَمِمَّا نَصَّ عَلَيْهِ أَنَّهُ ظَاهِرُ الْمَذْهَبِ شِسْ الْأَكْمَةُ السَّرْحَى فِي الْمَبْسُوطِ**، وقال: **نَهَ الْأَصَحُّ** **وَفِي مَعْرَاجِ الدَّرَايَةِ: الصَّحِيحُ عَنِ ابْنِ حَنِيفَةَ أَنَّهُ لَمْ يُقَدِّرْ** **فِي ذَلِكَ شَيْئًا**، **وَأَمَّا قَالُوهُ مُوَكَّلٌ بِالْغَلْبَةِ الظَّنِّ فِي خُلُوصِ النِّجَاسَةِ مِنْ طَرَفٍ إِلَى طَرَفٍ**، **وَهَذَا أَكْرَبُ إِلَى التَّحْقِيقِ**، **لِأَنَّ الْمَعْتَبَرَ عَدَمُ وَصُولِ النِّجَاسَةِ**، **وِغَلْبَةُ الظَّنِّ فِي ذَلِكَ تَجَرُّؤُهُ**، **تَجَرُّؤُهُ يَلِيقُ فِي جَوَابِ الْعَمَلِ**، **كَمَا إِذَا أَخْبَرَ وَاحِدٌ بِنَجَاسَةِ الْمَاءِ وَجَبَ الْعَمَلُ بِقَوْلِهِ**، **وَذَلِكَ يَخْتَلِفُ بِحَسَبِ اجْتِهَادِ الرَّأْيِ وَظَنِّهِ**، **وَكَذَا فِي شَرْحِ الْمَجْمَعِ وَالْمَجْتَبَى**، **وَفِي الْغَايَةِ**، **لِظَاهِرِ الرَّوَايَةِ عَنِ ابْنِ حَنِيفَةَ اعْتِبَارَهُ بِغَلْبَةِ الظَّنِّ**، **وَهُوَ الْأَصَحُّ**، **انْتَهَى (الْخَيْرُ الْبَاقِي فِي جَوَابِ الْوُضُوءِ مِنَ الْفَسَادِ صَوْلًا)**، **الرَّسَالَةُ الْأُولَى مِنْ رِسَالَتِ ابْنِ عُجَيْمٍ**

(ترجمہ: اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ نے ظاہر الروایۃ میں فرمایا ہے کہ پانی کے معاملہ میں مبتلا بہ کی غالب رائے کا اعتبار کیا جائے گا، اگر اس کا غالب گمان یہ ہے کہ ناپاکی دوسری جانب تک پہنچ سکتی ہے تو وضو جائز نہیں، ورنہ جائز ہے، سرخسی رحمہ اللہ نے مبسوط میں اس قول کے ظاہر الروایۃ ہونے کی تصریح کی ہے، اور فرمایا ہے کہ یہی قول اصح ہے..... اور معراج الدرایہ میں ہے کہ امام صاحب

کی صحیح روایت یہ ہے کہ آپ نے اس سلسلہ میں کوئی متدار متین نہیں فرمائی ہے، اس میں فرمایا ہے کہ اس کا دارالمنیٰ غالب پر ہے کہ آیا تاپاکی دوسری جانب تک رسایت کر سکتی ہے یا نہیں؟ اور یہی مسلک تحقیق سے قریب تر ہے، کیونکہ متباد تاپاکی کے نہ پہنچنے کا ہے، اور اس باب میں غنی غالب، و جوہر محل کے ہی میں، یقین کا اور جوہر مکتبہ ہے، و صکار جب کوئی شخص پانی کی تاپاکی کی خبر دے، تو اس کے قول پر عمل کرنا واجب ہے، اور پانی کا ٹھیلہ و کثیر ہو نا کچھ دالے کے اجتہاد اور گمان کے لحاظ سے مختلف ہو سکتا ہے، اور شرع صحیح اور معتبر میں بھی ایسا ہی ہے، اور قاتیہ میں ہے کہ امام صاحب کی عام روایت ختم نہیں ہے، پانی کا اندازہ کرنا ہے، اور وہی قول صحیح ہے)

سواصل مذہب توحیدی ہے، اور اس کے سوا تجھے اقوال ہیں وہ تفسیر عوام و خوف اختلاف کی وجہ سے اسی کی تشریح و تعیین کر دی ہے۔

دُود و دعوے اور ان کی دلیلیں | جب یہ امر متفق ہو گیا کہ اصل مذہب اس بارے میں دالے مبتنی ہے، تو اب یہ عرض ہے کہ جہاں سے دُود دعوے ہیں۔
اولیٰ تو یہ کہ ماہ قبیل بجز دُود و قوج نجاست نہیں ہو جاتا ہے، اور اس کی دلیل حدیث ترمذی اور حدیث دُلوغ اور حدیث استیقا کا اور حدیث دُود و قوج قارۃ اور حدیث کلثین ہیں، چنانچہ اس کی حقیقت ملکوت گشت ہو چکی ہے۔

اور اس جہاز سے دعوے کے مخالف بظاہر فقط حدیث بیرضہ معلوم ہوتی ہے، سو اس کو اولیٰ توہم محول موقع خاص پر کرتے ہیں، اور الف لام کو مفید سمجھتے ہیں، اور اگر آپ کی خاطر سے عام کہا جائے، تو پھر اس کے معنی وہ لیتے ہیں جو کلام طحاوی اور شاہ ولی اللہ صاحب سے نقل ہو چکے، اور یہ بھی نہ ہو تو پھر بنا چاری ان احادیث کو تفسیر و کے مقابلہ میں اس کو ضعیف کہنا پڑے گا۔ اور آپ کے شرب کے سوا ہی اگر حدیث بیرضہ سب کو عام و شامل مانی جائے، اور معنی فرمودہ جناب مراد نے جائیں، تو پھر ان تمام احادیث کی بھی تفسیر ایک مخالف الفاظ حدیث آپ کو کرنی پڑے گی، کہ اہل حدیث تو رکنا اور جن کو آپ اہل دالے فرماتے ہیں وہ بھی ان کو قبول نہیں کر سکتے، چنانچہ اس کی مصلحت کیفیت گذر چکی ہے۔

دوسرا دعویٰ ہذا یہ ہے کہ دربارہ ماہ شرع علیہ السلام سے کوئی شخص یہ بات بین اعلیٰ و اکثر ثابت نہیں ہوئی، مگر اس دعوے کے معارض بظاہر حدیث کلثین معلوم ہوتی ہے، مگر اس کے اور کوئی حدیث نہیں۔

فَلْتَيْنِ سے بھی کم کی نفی نہیں مفہوم ہوتی، خاص کر عند الحنفیہ کہ مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت نہیں، گو آپ نے اس کے مفہوم مخالف کو معتبر رکھا ہے، اور ہم بھی علی وجہ التسلیم اس کا حال عرض کر چکے ہیں، مگر اولیٰ صورت یہی ہے جو معروض ہوئی، ورنہ اربعین قلال وغیرہ روایات معارض حدیثِ ثلثین ہوں گی، اور ہمارا تو اب بھی کچھ نقصان نہیں، مگر یہ تعارض آپ ہی کو مُضَر ہوگا، ہمارا مطلب اب بھی کہیں نہیں گیا۔

دوسری توجیہ | بلکہ جب یہ دیکھا جاتا ہے کہ حدیثِ ثلثین میں کیفیتِ سوال کی پورے طور پر تشریح نہیں، تو یہ احتمال ہو سکتا ہے کہ سائل نے سوال ہی قدر ثلثین سے کیا ہو، اس لئے آپ نے بھی مطابق سوال حکمِ ثلثین بیان فرما دیا ہو، اور کسی نے اربعین قلال وغیرہ سے سوال کیا تو آپ نے اس کے موجب ارشاد فرما دیا، اور یہ بھی احتمال ہے کہ آپ نے موافق حالت سائل جواب فرمایا ہو، کیونکہ بعض اشخاص دربارہ پانی تو سبع کی جانب مائل ہوتے ہیں، بعض شترہ کی طرف، اس لئے آپ نے کسی کے لئے ثلثین یا ثلاث قلال فرما دیا، کسی کے حق میں اربعین قلال وغیرہ ارشاد کیا، جیسا حالتِ صوم میں ایک شخص کو آپ نے قبلہ سے منع فرمایا، اور دوسرے کو اجازت دے دی، اور فرق یہ تھا کہ اول سائل ثابت اور دوسرا شیخ تھا، تو مصلیٰ ارشاد آپ کا بطور تحدید و تبیین نہ تھا، اور نہ ایک قول دوسرے کے معارض، بلکہ یہ اختلاف حکمِ نقطِ اختلافِ سائلین پر موقوف تھا، بعینہ اسی طرح پر حکمِ ثلثین یا ثلاث قلال وغیرہ کو باہم موافق وغیر مفید للتحدید اور اختلافِ سائلین پر مبنی سمجھنا چاہیے۔

اور دیکھئے لفظ کے بارے میں احادیث صحیحہ کثیرہ میں ارشاد عَزَّوَجَلَّ سَنَةً (ایک سال تک مالک دھونڈو) موجود ہے، مگر جمہور فقہاء و محدثین اس کو تبیین و تحدید پر محمول نہیں کرتے، بلکہ موافق مقدارِ نقطہ مدتِ تعریف کا حکم دیتے ہیں، خود ترمذی میں ہے :

وَقَدْ رَخَّصَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ: إِذَا كَانَتْ اللَّفْظَةُ
يَسِيرَةً أَوْ يَنْتَقِعُ بِهَا وَكُلُّهَا، وَقَالَ بَعْضُهُمْ:
إِذَا كَانَ دُونَ دِينَارٍ لَعَنَ اللَّهُ قَدْرَ جُمُعَةٍ، وَهُوَ
قَوْلُ اسْمَعِيلَ بْنِ اِبْرَاهِيمَ، اَنْتَهَى (ترمذی ص ۱۶۱)

(اور بعض علماء نے اجازت دی ہے کہ اگر پُری پانی ہوئی چیز معمولی ہو تو بغیر مالک کو تلاش کئے استعمال کر سکتا ہے، اور بعض علماء کہتے ہیں کہ دینار سے کم ہو تو ایک فہم مالک کو تلاش کرے اور یہ اسحق بن ابراہیم کا قول)

فتح الباری میں مذکور ہے:

والاصح عند الشافعية انه لا فَرْقَ
فِي الْقَطْعِ بَيْنَ الْقَلِيلِ وَالكَثِيرِ
فِي التَّعْرِيفِ وَغَيْرِهِ، وَفِي وَجْهِ: لَا يَجِبُ
التَّعْرِيفُ أَصْلًا، وَقِيلَ: نَعَرَفْتُ مَسْرَّةً،
وَقِيلَ: ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ، وَقِيلَ: زَمَانُ يَطْنُ
أَنْ فَاقِدَهُ أَعْرَضَ عَنْهُ.

(اور شوافع کے نزدیک اصح قول یہ ہے کہ لفظ کا مالک
ڈھونڈنے اور دیگر معاملات میں قلیل و کثیر کا فرق نہیں
ہے، اور ایک قول یہ ہے کہ سرے سے مالک ڈھونڈنا
ضروری نہیں ہے، اور کہا گیا ہے کہ ایک مرتبہ تلاش
کرے، اور کہا گیا ہے کہ تین دن، اور کہا گیا کہ اتنا زمانہ
کہ گمان کرے کہ کم کرنے والے نے ذہن اس چیز سے

(ص ۵۷۵ ج ۵) ہٹایا ہوگا)

اور حضرت شاہ صاحب مفسفی میں تحریر فرماتے ہیں:

وَشَيْءٌ تَأْتِيهِ خِزْيَتٌ كَمَا مَالِكٌ أَلْ بَعْدَ مَقَارِفَتِ
أَلْ بَرَأْسِ أَلْ أَرْزَاهُ خُودَ بَازَنْدِ كَرْدُ، وَبَعْدَ
فَلَنْ عَدَمِ رُجُوعِ جَازِ اسْتِ دُرُوعِ تَصَرُّفِ
بِغَيْرِ تَعْرِيفِ، وَآگَرِ فَلَنْ رُجُوعِ تَا زَمَانِ دَاشْتَنَ
بَاشْدِ تَا آلِ زَمَانِ مِی بَایْدِ تَعْرِيفِ كَرْدُ، وَآلِ
مُخْتَلَفِ اسْتِ بَا مُخْتَلَفِ شَيْءِ وَبَا مُخْتَلَفِ اَحْوَالِ
وَمَوَاضِعِ، اَنْتَهٰی (ص ۵۷۴ ج ۱)

(اور معمولی چیز وہ ہے کہ اس کا مالک اس کو کم کرنے
کے بعد اس کے لئے راستے سے واپس نہ لوئے، اور نہ
لوٹنے کے گمان کے بعد اس میں تصرف کرنا جائز ہے
مالک کو تلاش کے بغیر، اور اگر مالک کے لوٹنے کا گمان
عرصہ دراز تک ہو تو اس وقت تک مالک کو تلاش
کرتے رہنا چاہئے، اور یہ بات مختلف ہوتی ہے چیز کے
اختلاف اور احوال و جگہوں کے اختلاف سے)

سوجب خود شوافع اور جہوہر اس مدت فرمودہ سرور کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کو تحدید کے لئے
نہیں لیتے، تو ایسے ہی مقدارِ قلتین بھی حدیث مذکور میں مفید تحدید نہیں، بلکہ یہاں تو جانبِ مقابل
میں جو احادیث ثلاث و اربعین قلال وغیرہ موجود ہیں، وہ پورے طور پر عدم تحدید قلتین کو ظاہر کر رہی ہیں
بالجملہ ان وجوہ مذکورہ سے یہ دعویٰ محقق ہو گیا کہ دربارہ تحدید ماد کوئی حدیث موجود
نہیں، اور حدیث ثقلین جو بظاہر مفید تحدید معلوم ہوتی ہے، وہ اول تو ضعیف و مضطرب،
دوسرے جو جو مفصلہ مذکورہ وہ حدیث بھی دال علی التحدید نہیں، سوجب فرق بین القلیل و الکثیر
کسی روایت سے ثابت نہ ہوا، تو اب خواہ مخواہ حسب قواعد شرعیہ ————— مثل تعین جہت
قبلہ، و تعین عمل قلیل و کثیر در بارہ صلوٰۃ، و تعین مدت تعریف لفظ وغیرہ ————— اس تعین
کو بھی مثالی ہی کہ رائے اور تحریری پر موقوف کرنا ہوگا، اور رائے مذکور اس باب میں حجت قطعی

سمجھی جائے گی، وہو المطلوب، خواہ کسی کی تحری قلتین پر واقع ہو یا اس سے کم یا زیادہ پر وہی اس کے حق میں واجب العمل ہوگی، ہاں یہ عرض کر آیا ہوں کہ بوجہ تفسیر وضبط امر عوام و خوف اختلاف اب اس کی متاخرین نے اپنی رائے کے موافق تعین کر دی ہے۔

أَوْفَىٰ بِالنَّصُوصِ مَذْهَبُ الْأَمَامِ عَظِيمٍ | اب اہل انصاف نظر فہم ملاحظہ فرمائیں کہ مذہب امام جس قدر موافق احادیث ہے اور کوئی مذہب

در بارہ مسئلہ ماہیسا موافق نہیں، اس سلسلے میں جو احادیث مخالف قول امام معلوم ہوتی ہیں تو ایک حدیث پیر بضاعہ اور دوسری حدیث قلتین ہے، مگر حدیث پیر بضاعہ میں تو بقرینہ سوال سال الف لام عہد بے تکلف مراد لے سکتے ہیں، دیکھئے بخاری میں موجود ہے کہ جب آپ نے اَرْوَاجُ مُطَهَّرَاتٍ سے ایک مہینہ کے لئے اِطْلَاکِیَا، اور اَنْتِیْسُ رُوزِکے بعد آپ تشریف لے آئے اَرْوَاجِ مُطَهَّرَاتٍ نے عرض کیا: اَلْکَبْتُ شَهْرًا (آپ نے ایک ماہ کی قسم کھائی ہے) اس پر آپ نے جواب دیا: اَلشَّهْرُ ثَمَنٌ وَعِشْرُونَ (مہینہ اَنْتِیْسُ دن کا ہے) سو اس حدیث میں بھی بقرینہ سوال، جبہور نے الف لام مفید عہد مراد لیا ہے، بعینہ یہی قصہ یہاں موجود ہے،

اور اگر یہاں خاطر جناب کے الف لام مفید استغراق بھی مان لیا جائے، تو پیر حسب ارشاد امام طحاوی و شاہ صاحب حدیث مذکور کے وہ معنی لئے جائیں گے جو حدیث المَلَمَ لَاحِظِ اور المؤمن لا یَجُوسُ اور الارض لا تَجُوسُ کے معنی لئے جاتے ہیں۔

باقی رہی حدیث قلتین، سو قطع نظر ضعف واضطراب کے، جو وہ متعدد ابھی عرض کر آیا ہوں کہ حدیث مذکور مشدّد تقدید نہیں، بقول آپ کے مَن اَذْعَى فَعَلِکَ الْبِیَّانُ۔

بالجملہ کُلِّ احادیث مار میں فقط ذکر حدیثیں مخالف مذہب حنفیہ نظر آتی ہیں، سو ان دونوں کے معنی مطابق احادیث دیگر ایسے ہو گئے کہ کسی طرح کی مخالفت باقی نہ رہی، بجلال مشرب جناب کے کہ سوائے حدیث پیر بضاعہ کے تمام احادیث مثل حدیث لَا یَبْزُونَ و حدیث وُلُغ و حدیث استیقاظ و حدیث قلتین و ثلاث قلال و اربعین قلال و اربعین غرب و وقوع فارة وغیرہ سب آپ کے مخالف، پھر آپ نے جو بز و ر قوت اِجْہادِیہ احادیث مذکور کی تاویل بیان فرمائی ہیں، تو بعید و رکیک و مخالف الفاظ احادیث و اقوال جبہور ہیں، کما مَرَّ ذَرَانًا۔

پھر اس شوخ چشی کو دیکھئے! کہ اس پر بھی آپ بعد فرمودہاں ارشاد کرتے ہیں کہ: ”اتحاد احکام المیاء میں باہم کسی طرح سے منافات اور تنافض نہیں، اور سب احادیث واجب العمل ہیں، حالانکہ احادیث مذکورہ میں سے بعض کو آپ حضرات بوجہ ضعف وجملہ تعارض متروک العمل مانتے ہیں، مثل حدیث اربعین قلال وغرب وغیرہ کو، اور بعض کی ایسی تاویل کرتے ہو جو حکماً متروک ہی کر دینا ہے۔“

مجتہد صاحب نے جو کچھ دلائل و تاویلات وغیرہ بیان فرمائی تھیں بھگد اللہ ان کے جوابات متعددہ بہت تفصیل کے ساتھ کر رہے ہو چکے، اب چونکہ اس بحث کو مجتہد صاحب نے ختم کیا ہے، تو میں بھی اس منجبت کو تمام کرتا ہوں، کیونکہ کوئی بات فرمودہ مجتہد صاحب ایسی باقی نہیں رہی جس کے جوابات مفصلاً مذکور نہ ہوں۔

آثار صحابہ کی بحث

لیکن مجتہد صاحب احادیث کی بحث کو ختم فرما کے آگے آثار صحابہ سے بھی کچھ استدلالات پیش کرتے ہیں، اس لئے مناسب یہ ہے کہ ان کی بھی کیفیت ملاحظہ ناظرین سے گذر جائے۔

اول مجتہد صاحب نے موطأ امام ① حضرت عمر اور حضرت عمر بن العاص کا واقعہ مالک سے نقل کیا ہے:

إِنَّ عُمَرَ حَزَجَ فِي رَكْبٍ فِيهِمُ عُمَرُ بْنُ الْعَاصِ
حَتَّى وَرَدُوا حَوْضًا، فَقَالَ عُمَرُ بْنُ
الْعَاصِ: يَا صَاحِبَ الْحَوْضِ! هَلْ يُؤَدُّ
حَوْضُكَ السَّبَاعُ؟ فَقَالَ عُمَرُ بْنُ
الْعُطَّابِ: يَا صَاحِبَ الْحَوْضِ! لَا تُخْطِئُنَا
فَإِنَّا كَرَدْنَا عَلَى السَّبَاعِ وَتَرَدُّ عَلَيْنَا.
(موطأ مالک ج ۲۳ باب الطهور للوضوء)
(حضرت عمرؓ ایک قافلہ کے ساتھ سفر کر رہے تھے،
جس میں حضرت عمر بن العاصؓ بھی تھے، قافلہ پانی
کے ایک گڑھے پر پہنچا تو عمر بن العاصؓ نے پوچھا:
ارے گڑھے والے! تیرے گڑھے پر درندے آتے
ہیں؟ فوراً حضرت عمرؓ نے فرمایا: او گڑھے والے! ہمیں
نہ بتلانا، ہم درندوں پر (پانی پینے) آتے ہیں، اور
درندے ہم پر آتے ہیں)

اور اس کو نقل کر کے فرماتے ہیں: قال فی المصنفی: ویستقین معلوم است کہ حیاض حجاز
غیر کبیر نمی باشد، و نہ عشر و عشر، اتہی (۱۵)

خلاصہ استدلال مجتہد صاحب یہ ہے کہ باوجودیکہ وہ حوض ذہ درود نہ تھا، مگر حضرت عمر بنہ سؤر سبارع سے اس کے نجس ہونے کا حکم نہ فرمایا؛

اگرچہ مجتہد صاحب غلبہ اشتقاق ثبوت مدعایں اثر مذکور کو نقل کر تو یہ ہماری دلیل ہے

میٹھے، لیکن یہ نہ سمجھے کہ مجتہد صاحب کے مطلب کے، اثر مذکور سراسر معارض ہے، سوا دل تو اس امر کو خوب سمجھ لیجئے کہ وہ حوض صغیر ہو یا کبیر، مگر بوجہ نجاست اس کے کسی وصف میں تغیر نہ آیا تھا، ورنہ اس کی نجاست میں پھر تردید کیا تھا؟ اور استفسار عمرو بن العاص نہ و منع حضرت عمر نہ بالکل فضول وغیر مفید تھا۔

اس کے بعد یہ عرض ہے کہ جب اُس کے کسی وصف میں تغیر نہ آیا تھا، تو پھر اول تو استفسار

حضرت عمرو بن العاص اس پر شاہد ہے کہ ان کے نزدیک وقوع نجاست سے قبل التغیر بھی

پانی ناپاک ہو جاتا ہے، اگر بنائے نجاست موافق مشرب جناب تغیر احوال اوصاف پر ہوتا، تو اول تو

یہ امر مذکورک بالحواس تھا، حضرت عمرو بن العاص خود دیکھ لیتے، سوال کی کیا ضرورت تھی؟ دوسرے

حسب معروضہ احترجب اس پانی کے کسی وصف میں تغیر بھی نہ آیا تھا، تو پھر وہ پانی قاعدہ جناب

کے موافق ظاہر ہونا چاہئے، ورنہ سبارع تو درکنار، وقوع بول و برازی کو بت کیوں نہ آئی ہو؟

اور اسی وجہ سے بشرط فہم والناصاف حدیث قلین میں جو یہ کلام ہے: سئل رسول اللہ

صلی اللہ علیہ وسلم عن الماء یكون فی الفلاة من الارض وما ینوبہ من الکذات والسباع مراراً

اس امر پر شاہد ہے کہ حضرات صحابہ رنہ کے نزدیک مابہر قلیل وقوع نجاست سے قبل التغیر

بھی ناپاک ہو جاتا تھا، ورنہ اس استفسار کی کیا ضرورت تھی؟

باقی رہے حضرت عمر نہ، اُن کا مذہب بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ قبل التغیر پانی وقوع نجاست

سے ناپاک ہو جاتا ہے، ورنہ حضرت عمر نہ اُن کے استفسار کے جواب میں اول تو یہ فرماتے کہ

تمہاری بلا سے سبارع یہاں آتے ہوں یا نہ آتے ہوں، جب تک پانی کے اوصاف میں تغیر

نہیں آیا اس وقت تک پاک سمجھا جائے گا، اور اگر نہیں فرمایا تھا تو حدیث قلین ہی سے

استدلال فرمانا تھا، اور کہہ دینا تھا کہ اگرچہ درندے یہاں پانی پیتے ہوں مگر جب قلین کی

مقدار یا زیادہ ہے تو پھر کیا حرج ہے؟ تو حضرت عمر نہ نے جب حدیث برفضاہ یا حدیث قلین سے جواب

نہ دیا، فقط یا صاحب الحوض! لا تخیرک فرما کر بات کو ٹلادیا، تو اس سے صاف ظاہر ہے

کہ اس بارے میں کوئی حدیث مفید تحدید، نہ حضرت عمرو بن العاص کو معلوم تھی نہ حضرت عمر نہ کو،

اس حضرت عمرؓ کی رائے میں وہ بانی پاک تھا، اور غزوہٴ العاصیہ کو ترک کر دیا تھا، تو حضرت عمرؓ نے جتنے مذکور فرما کر ان کا رافعہ قطع کیا کہ وہ تو اول تو وہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ بانی ساقی رائے حضرت عمرؓ پاک تھا، اور ان کی رائے اور عمرؓ ہی میں وہ کثیر ہونا چاہئے، عقین ہو یا کم و بیش۔
دوسرے نقطہ خیالات و تشہات سے بانی پر کرم نجاست جاری نہیں کر سکتے، قبیل جو یا کثیر اور سو فیج مذکور میں حضرت عمرؓ و العاصیہ کو اس کی نجاست کا وہم ہونا تھا کہ شہادہ و قریح نجاست کی نوبت آگئی ہو۔ اور وہ ورزہ اصل قریب نہیں چنانچہ مکرر سکر اس کی کیفیت عرض کر چکا ہوں، ثواب و عوض اگر حسب ارشاد سامی عشرتی غیبر سے کم بھی مانا جائے تو کیا حرج ہے؟ حسب اعتبار رائے بتقی بہ حضرت عمرؓ کی رائے کا وہ بانی اولی اعتبار کیا جائے گا، اگر وہ ورزہ حسب ارشاد مشاخرین واجب اصل ہو گا تو ہم پر ہو گا، جب خود حضرت امام اس پر کار بند نہیں تو حضرت عمرؓ اس کے مخاطب کیونکر ہو سکتے ہیں؟
مخاطب فرمائیے کہ حسب معروف ساقی آپ کے مشرب کے ہے یا باطل خلاف ہے، پھر آپ نے کیا سمجھ کر اس کو نقل فرمایا تھا؟ اس سے تو نہ تائید عقین کی نکل نہ حدیث بریضاء کی بلکہ نکل ہے تو اس کا خلاف نکلتا ہے۔

اس کے بعد مجدد صاحب نے دوسرا اثر حضرت عمرؓ کا نقل کیا ہے:
(۲) پر نامے کا واقعہ
وَمَرَّ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ يَوْمَئِذٍ فَسَقَطَ عَلَيْهِ شَيْءٌ مِّنْ مَّيْرَابٍ وَمَعَهُ صَاحِبٌ لَّهُ فَقَالَ: يَا صَاحِبَ الْمَيْرَابِ: مَا هَٰذَا طَائِفًا أَوْ نَجْشًا؟ فَقَالَ عُمَرُ: يَا صَاحِبَ الْمَيْرَابِ: لَا تَخْشَوْنَا، وَمَنْعَنِي، ذَكَرَهُ الْحَمْدُ۔
لیکن یہ بھی مثل ان کے سابق اگر مخالف ہو گا تو مجدد صاحب کے یہ بھی ہمارے خلاف نہیں
مخالف ہو گا، ہم کہہ کہ حضرت نہیں، کیونکہ اگر نجاست تغیر اوصاف پر موقوف ہو تو قرآن کا اس کا امر یہ بھی تھا، سوال اور منہ کی کیا ضرورت تھی؟ اور

لے حضرت عمرؓ ایک دن تشریف لے جا رہے تھے کہ میں پر ہار سے کہہ گا، آپ کے ساتھ ایک کوئی ساتھی تھا، اس نے کہا: یہ نامے رائے! تیرا بانی پاک ہے یا پاک؟ حضرت عمرؓ نے فرمایا: یہ نامہ والے! ہمیں نہ بتا، اور تشریف لے گئے، اس انکو امام احمدؒ نے ذکر کیا ہے (مگر یہ ترجمہ درست نہ ہو گا، لامب کسی اور کتاب میں ملا، خدا جانے صاحب صحابہ نے کہاں سے نقل کیا ہے)

اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ حضرت عمرؓ کو اس کے ظاہر ہونے کا ظن غالب ہوگا، اور قرآن وغیرہ سے اس کی طہارت معلوم ہوگی، اس لئے رفع اللوہم و سدا للوسواس اس کو منع فرمادیا۔
مستدررات احناف بالجملة یہ دونوں اثر مفید مجتہد صاحب ہرگز نہیں، بشرط انصاف کچھ مضرب ہیں، چونکہ مجتہد صاحب نے آثار کی بحث چھیڑی ہے اس لئے مناسب ہے کہ بعد انکشاف حقیقت آثار منقولہ مجتہد صاحب بنظر مزید اطمینان و اتمام حجت کچھ آثار اپنے مفید و عا اور بھی بیان کر دیئے جائیں، سو دیکھئے!

① روایت ابو قتادہؓ میں موجود ہے کہ ان کے حضور کے پانی کو جب پتی پینے لگی تو انہوں نے برتن کو بچھی طرح اس کی طرف جھکا دیا، اس حال کو ان کی زوجہؓ الاُبن کبشہؓ نے تعجب اور حیرت سے دیکھا، اس بات پر انہوں نے فرمایا: اِنَّ رَسُولَ اللّٰهِ صلی اللہ علیہ وسلم قال: اِنَّهَا لَيَسْتَبْجِی، اِنَّهَا مِنَ الطَّوْافِیْنِ عَلَیْکُمْ اَوِ الطَّوْافَاتِ، یعنی پتی کا جھوننا پاک نہیں، یہ انھیں میں داخل ہے جن کی کثرت سے آمد و رفت تم پر ہوتی ہے۔

تو اب بشرط تدبیر یہ امر ظاہر ہے کہ کبشہؓ اور حضرت ابو قتادہؓ کے نزدیک ماہر قلیل بوجہ اتصال نجاست قبل التیز بھی ناپاک ہو جاتا ہے، کیونکہ ولوغ ہڑے سے پانی میں تغیر تو آتا ہی نہیں، تو پھر اس کے پانی پینے پر کبشہؓ کو کیوں انکار ہوا؟ علاوہ ازیں حضرت ابو قتادہؓ نے بھی یہ جواب نہ فرمایا کہ ولوغ ہڑے سے پانی میں تغیر تو آتا ہی نہیں تو پھر پانی میں کیا نقصان ہے؟ بلکہ یہ فرمایا کہ پتی کا جھوننا حسب ارشاد نبی علیہ السلام ناپاک نہیں۔

لے یہ اثر تو معلوم نہیں کون سی کتاب میں ہے؟ البتہ مسند احمدؒ ج ۱ میں اس کے خلاف اثر ہے کہ حضرت عمرؓ کے راستہ میں حضرت عباسؓ کے رنکے گھر کا پرانا لہڑتا تھا، حضرت عمرؓ نے ایک جعبہ کو کپڑے بدلے۔ حضرت عباسؓ کے گھر میں دو چوڑے ذبح کئے گئے تھے جب حضرت عمرؓ پرنا لے کے نیچے پہنچے تو ان پر وہ پانی گرا جس میں چوڑوں کا خون ملا ہوا تھا، حضرت عمرؓ نے کسی کو وہ پرنا لکھاڑنے کا حکم دیا، اور گھر واپس گئے اور کپڑے نکال دیئے، اور دوسرے کپڑے بدلے، پھر تشریف لائے اور نماز جمعہ پڑھائی (آگے پھر پرنا لے دوبارہ لگنے کا ذکر ہے)

علاوہ ازیں مُصَنَّف ابن ابی شیبہؒ ج ۱ میں حضرت محمد بن سیرین کا واقعہ ہے کہ وہ تشریف لے جا رہے تھے کہ ان پر پرنا لکھا پانی گرا، حضرت نے اس کی تحقیق کی، اُن کو بتایا گیا کہ پانی پاک تھا، تو آپ نے اس کی کوئی پروا نہ کی ۱۳ لے ترمذیؒ ج ۱، لے زُوْجَةُ الْاِیْمَنِ: ۲۰، لڑکے کی بیوی۔

(۲) علاوہ انہی بخشی جب چار و زعم میں گر پڑا تھا اور مر گیا تو حضرت ابن زبیرؓ نے جماعت صحابہ کے رو برو اس کا کل پانی نکلوایا، اور کسی نے انکار نہ کیا، جس قصہ کو علی بن بدین بھی اس بارے میں حجت قطعی سمجھتے ہیں، کما مژ سابقاً۔

(۳-۶) اس کے سوا حضرت علیؓ و امام شعی و ابراہیمؓ و حماد بن ابی سلیمان سے بروایت متعددہ ثابت ہے کہ ان حضرات نے کنویں میں چوہے اور بٹی اور طیر اور مرغی وغیرہ کے مرجانے پر اس کے پانی نکالنے کا حکم فرمایا، چنانچہ طحاوی نے بھی ان روایات کو باسانید نقل کیا ہے، اور ان روایات کو علیؓ قول بعض اگر ضعیف بھی کہا جائے تو کیا حرج ہے؟ روایت ابو قتادہؓ و دیگر روایات سابقہ بلکہ حدیث ثلثین، و دونوں اثر منقولہ جناب بھی ان کے توثیق ہیں، چنانچہ یہ سب امور گزر چکے، تو باوجود ان توثیقات توثیہ کے ان کا ضعف کچھ ثبوت مدعا میں مضیر نہیں۔

انصاف کیجئے! اب آپ انصاف سے ملاحظہ فرمائیں کہ احادیث نبوی بالعموم و آثار اصحاب و تابعین سب کے سب آپ کے مخالف، اور کچھ اللہ مذہب حضرت امام کے کس قدر صدق و مطابق ہیں؟ اور ہمارا کام فقط اسی قدر تھا، آگے آپ کو اختیار ہے، مائیں یا نہ مائیں، وَالْاَکْمَرُ بِیَدِ اللّٰهِ الْکَرِیْم۔

اس کے بعد مجتہد صاحب نے دُرُورق سے زیادہ سیاہ کئے ہیں، سو اس میں یا تو الفاظ شنیعہ ————— مثل عادت قدیم — کا استعمال، یا مطالب گذشتہ کی طرف اشارہ ہے اس لئے جواب عرض کرنا فضول ہے، کوئی امر مفید اور کام کی بات ہوئی تو مضائقہ نہ تھا۔
الحمد للہ! کہ یہ دفعہ عاجز بھی ختم ہوئی، اور مجتہد صاحب کے جملہ امور کا جواب با تفصیل معروض ہوا، وَهَذَا آخِرُ الْکِتَابِ، وَالْاَکْمَرُ بِیَدِ اللّٰهِ الْکَرِیْمِ الْوَهَّابِ وَآلِیْهِ الْمَرْجُومُ وَالْمَلَاب، وَآخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ۔



ضمیمہ

غیر مقلدین کا سب سے بڑا المیہ ظاہر پرستی اور خود رانی ہے، عقل و فہم کے نام سے بھی ان کو چڑ ہے، حتیٰ کہ وہ قیاس شرعی کا بھی انکار کرتے ہیں، حضرت قدس سرہ نے ادلہ کاملہ کے آخر میں ایسے گیارہ سوالات اٹھائے تھے جو تمام مسلمانوں میں مسئلہ ہیں، اور اصحابِ ظواہر سے پوچھا تھا کہ آپ لوگ ذرا ان سوالوں سے ظاہر پرستی کا دامن تھامے ہوئے عہدہ برآ ہو کر دکھائیں تو ہم جانیں کہ ظاہر پرستی سے کام چل سکتا ہے، یہ سوالات تسہیلِ ادلہ کاملہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

حضرت قدس سرہ کا منشا ان سوالات سے صرف یہ تنبیہ کرنا تھا کہ نصوص کے سرسری مطلب پر اکتفا کرنا، اور غور و خوض کو مطلق حرام خیال کرنا عقل و شمنی کے مترادف ہے، اور مولانا محمد حسین صاحب کے مشتمل ذکر و چیلنج میں درج سب مسائل اسی قبیل کے ہیں، فقہار نے نصوص میں غور و خوض کر کے جو صحیح بات ان کی سمجھ میں آئی ہے وہ طے کی ہے پس ان پر طعن و تشنیع کرنا یا چیلنج دینا فریبِ خوردہ لوگوں ہی کا کام ہو سکتا ہے۔

مگر پرستی کا کوئی حد سے گزرنا دیکھئے کہ وہ حضرات سوالات کی غرض ہی نہ سمجھ سکے، اول تو بہت حیران و سرگردان ہوئے، اور بالآخر مصباح الادلہ کے آخر میں ان کے جوابات دیئے، اور طرح طرح کی تاویلات کیں، یہی حضرت قدس سرہ کا منشا تھا کہ وہ ظاہر سے نہیں، چنانچہ زیرِ نظر ضمیمہ میں حضرت نے ان کی یہی بات پھرتی کہ دیکھئے جناب! ہر جگہ ظاہر پرستی سے کام نہیں چلتا، لہذا ہوش کے ناخن لو، اور عقل کے فعلِ بنواؤ!

تذئیل و تذئیب

بسم اللہ الرحمن الرحیم

بعد اتمام رسالہ ناظران اوراق کی خدمت میں یہ عرض ہے کہ اولہ کاملہ کے آخر میں سوالات عشرہ مندرجہ اشتہار مولوی محمد حسین کے جوابوں کے بعد بطور ”التماس و یادداشت“ یہ بیان کیا تھا کہ :

”ہم نے یوں سنا ہے اگر کوئی شخص ٹھکانے کی بات کہتا ہے تو آپ اس کو مضامین شعریہ کہہ کر ٹال دیتے ہیں، اور اس بہانہ سے جو بے سبک دوش ہو جاتے ہیں، سواگر آپ کی یہی ظاہر پرستی ہے تو ہم کو ڈر ہے کہ کہیں آپ آیات مثلاً بہات کے معانی ظاہر پرستی خود رانی سے مراد لینے لگیں، اور نصوص قرآنی میں اپنی ظاہر پرستی کو خود رانی سے خلاف عقل و نقل تعرفات بے جا فرمانے لگیں،“

اور اس کے بعد دشا گیا ”ہ مثالیں آیات قرآنی میں سے نقل کر کے کہہ دیا تھا کہ :
”آپ کے انداز ظاہر پرستی سے کیا عجب ہے جو آپ ان نصوص کے معانی ظاہرہ مرادے کر سارے جہاں کا خلاف کریں، اور عقل و نقل دونوں کو یک لخت جواب دے بیٹھیں سو ایسی ظاہر پرستی و خود رانی سے خدا کے لئے تائب ہو جائیے، اور فہم و انصاف سے کام لیجئے، اور تعصب بے جا سے باز آئیے، افسوس! آپ نے اتنا نہ سمجھا کہ جس بات کے آپ اوروں سے طالب ہیں، بھلا اور لوگ اس بات کے آپ سے طالب کیوں نہ ہوں گے؟ پھر آپ نے پہلے اپنے گھر کی خبر کیوں نہ لی؟ یہ نہ دیکھا کہ ہم اوروں سے حدیث صحیح، نص مریض، متفق علیہ، قطعی الدلالہ کے طالب ہیں، اور ہم سے طالب ہوں گے تو ہم کہاں سے لائیں گے؟ بحکم مناظرہ اول آپ کو لازم تھا کہ مطالب مشار الیہا کے لئے احادیث موصوفہ بوصف مذکور پیش کرتے، اس وقت ہم سے اس قسم کی درخواست فرماتے، یہ بے انصافی نہیں تو کیا ہے؟!“

لہ تذئیل: ضمیمہ، ذئیل الکتاب: کتاب کے آخر میں کچھ بڑھانا۔ تذئیب: تتمہ، ذئب الکتاب: تتمہ لگانا ۱۲

کلماتِ شتم کا جھاڑ باندھ دیا! ہماری اس التماس خیر خواہانہ اور تنبیہ مشفقانہ پر مجتہد مولوی محمد احسن صاحب کو بجائے تنبیہ اُلٹا وہ غیظ و غضب آیا کہ خدا کی پناہ! کلماتِ سب و شتم، و طعن و لعن، و تفسیق و تفسیل کے لکھنے میں خوب عرق ریزی کی ہے، اور جس قدر کلمات ناشائستہ و غیر مہذب درج کتاب ہونے سے بچ رہے تھے، مجتہد صاحب نے سب کے سب منہ کی راہ اس تحریرِ اخیر میں اُگل دیئے، بَرَکَاتُ اللہ! اس پر خوبی یہ کہ مَقَرِّ ظِلِّینِ رسالہ، مجتہد صاحب کی ظرافتِ مہذبانہ کی تعریف میں رُطْبُ اللسان ہیں، بلکہ مولوی عبید اللہ صاحب تو اس اپنی ظرافتِ مصلحہ کے بارے میں جو کہ سراسر سب و شتم متعصبانہ اور لعن و طعن جاہلانہ ہے قولِ شیخؒ

ہر پرویزن معرفت بختہ بشہد ظرافت درآمیختہ

پڑھتے ہیں، نعوذ باللہ من ذلک! اگر یہی حال ہے تو تمام رند بازاری اور تیراگوں کو اعلیٰ درجہ کا اہل معرفت و ظرافت کہنا چاہئے، حق تعالیٰ شانہ جلد اہل ایمان کو اس معرفت و ظرافت سے محفوظ رکھے کسی نے حق فرمایا ہے: ”ہر چہ گیر دلتے علت شوڈ۔“

سومجہد صاحب نے اول تو یہ کیا ہے کہ شروع التماس میں جو عبارت، اولہ کا ملہ میں مرقوم تھی، اپنی لیاقت ظاہر فرمانے کو بجایا اسی کو مسخ و نسخ و متغیر و متبدل کر کے اور گستاخا کر فخر و مہابت کے ساتھ رقم فرمایا ہے، سواس امر کا جواب تو ہماری طرف سے بس یہی کافی ہے۔

۱۱۔ تَفْسِیقُ: فاسق قرار دینا، تَفْسِیلُ: گمراہ قرار دینا ۱۰۔ کمال محنت کی ہے، نہایت جانفشانی کی ہے ۱۱۔

۱۲۔ رُطْبُ اللسان: تر زبان، بہت تعریف کرنے والے ۱۲۔ لکھ یعنی جوان کی اصطلاح میں ظرافت

۱۳۔ اور حقیقت میں سب و شتم ۱۳۔

۱۴۔ شیخ سعدی رحمہ اللہ کا اصل شعر اس طرح ہے۔

ہر پرویزن معرفت بختہ بشہد عبادت برآمیختہ

ترجمہ و مطلب: ایک دوا فروش نے کتنی عمدہ بات کہی تھی کہ اگر تجھے شفا مطلوب ہے تو دھڑکی

دوا پی جو معرفت کی چھنی سے چھنی ہوئی ہو اور عبادت کے شہد سے میٹھی کی ہوئی ہے (ہوستان ص ۱۰۱ باب اول ص ۱۰۱) ۱۴۔

۱۵۔ پرویزن: آنا چھاننے کی چھنی، ترجمہ: معرفت کی چھنی سے چھنا ہوا ۱۵۔ ظرافت کے شہد کے ساتھ

۱۶۔ جو بھی چیز کوئی علت اپناتی ہے سراپا علت بن جاتی ہے ۱۶۔

ہرچہ مردم می کند بوزینہ ہم آن کسند کز مرد بیند و مبدم
جو صاحب فہم عبارت اولہ اور مجتہد صاحب کی تحریر کو ملاحظہ فرمائیں گے، بلا تامل ان
شار اللہ عرض اشقر کی تصدیق کریں گے، اور جس قدر مجتہد صاحب نے ہماری مخالفت کی وہ
سے متعصبانہ جملہ مقلدین اور تقلید کے بارے میں لعن و طعن، سب و شتم ظاہر کیا ہے، اس کے
جواب میں ارشاد حضرت سید المرسلین: الْمُسْتَبَانِ مَا قَالَا، فَعَلَى الْبَادِي مَا لَمْ يَعْتَلُوا
الْمُظْلُومُ، اور لَا يُرَى رَجُلٌ رَجُلًا بِالْفُسُوقِ وَلَا يُرْمَى بِالْكَفْرِ إِلَّا ارْتَدَّتْ عَلَيْهِ اِنْ
لَمْ يَكُنْ صَاحِبَهُ كَذَلِكَ ہماری تائید کے لئے کافی و دانی ہے۔

افسوس! کہ مجتہد آخر الزماں نے اپنی ظرافت مصطلحہ کے جوش میں جملہ مقلدین اور خود تقلید
علمائے مجتہدین کی شان میں وہ کلمات ناشائستہ صراحت اور دلالت زہیب رقم فرمائے ہیں کہ مصداق
اِذَا خَصَمٌ فَجَرَ كَوَلَّمْ كَلَمًا مَشَاهِدًا کر دیا ہے، یہ بھی نہ سمجھے کہ گروہ اعظم امت، سلف و خلف
میں ہمیشہ دائرہ تقلید میں داخل رہا ہے، تو اب اس طعن و تشنیع کی نوبت کہاں تلک پہنچتی ہے؟
رہا یہ امر کہ ہمارے مجتہد صاحب بڑے طمطراق کے ساتھ
اپنے اتباع سنت و عمل بالحدیث کے مدعی ہیں، اور جملہ
مقلدین بلکہ ائمہ مجتہدین کو تارک حدیث، اور ان کے اقوال کو مخالف ارشادِ اہل حدیث سمجھتے
ہیں، اور فرماتے ہیں کہ:

”مقلدین کے نزدیک جس قدر روایات فقہ معتبر ہیں، قرآن و حدیث کب معتبر ہو سکتے
ہیں؟ حدیث میں تو موضوع و منکر و مضطرب و مختص و مقید و مؤول و معارض ہونے کے
احتمال موجود ہیں، اور اقوال ائمہ میں یہ خرخشہ بالکل نہیں“

سو جاننے والے خوب جانتے ہیں کہ یہ وہی پُرانا رونا ہے جو یہ حضرات عوام کی دھوکا دہی

لے جو کچھ انسان کرتا ہے بندہ بھی کرتا ہے؟ جو انسان سے پے درپے دیکھتا ہے وہی کرتا ہے۔ (شمسوی
ص ۵۱ سب رنگ، و فرائد) ۱۲ لے دو گالی گلوچ کرنے والے جو کچھ کہتے ہیں وہ ابتداء کرنے والے پر بڑا
ہے جب تک مظلوم حد سے نہ بڑھے (مشکوٰۃ حدیث ۳۸۱) ۱۳ لے جو بھی شخص کسی پر فسق یا فخر کا طعن کرتا
ہے تو وہ بات اسی پر پلٹ جاتی ہے، اگر اس کا ساتھی ویسا نہیں ہوتا (مشکوٰۃ حدیث ۳۸۱) ۱۴
لے منافق جب لڑتا ہے تو گالی گلوچ کرتا ہے (مشکوٰۃ حدیث ۵۹) ۱۵

کو کیا کرتے ہیں، اور جیسے حضرات شیعہ اپنے اظہار حقیقت کے لئے محبت اہل بیت کی جھوٹی آڑ لے کر حملہ اہل سنت کو دشمن اہل بیت کہتے چلے آئے ہیں، ویسے ہی یہ صاحب بھی عمل بالحدیث کے مدعی بن کر اپنے دام میں لانے کے لئے مقلدین ائمہ مجتہدین کو تارک حدیث و مخالف کہہ کر عوام کے رو برو پنا دل خوش کر لیتے ہیں، مگر یہ زبانی اور بے اصل دعوے اگر کسی کو مفید ہوتے تو گروہ اہل کتاب و اہل تشکیع کو بھی ضرور مفید ہوتے۔

اے آنکہ لاف می زنی از دل کہ عاشق است طوئی لک ار زبان تو بادل مطابق است!

عمل بالحدیث کی حقیقت محبت اہل بیت اگر اتباع اقوال و اعمال اہل بیت، اور قدر شناسی و مرتبہ دانی اہل بیت کا نام ہے، تو شیعہ کو ان جھوٹے دعوؤں کی سزا ضرور ملے گی، ہاں محبت اہل بیت اگر محض تبرکات گوئی، اصحاب کرام کو کہتے ہیں تو پھر حضرات شیعہ جو کچھ کہیں سو بجا ہے۔

علیٰ ہذا القیاس عمل بالحدیث اگر مطلب فہمی و مقصود دانی کلام نبوی، اور اتباع اقوال و افعال و اخلاق و عادات و اطوار و اوضاع و عبادات و معاملات حضرت رسول اکرم کو کہتے ہیں تب تو ان صاحبوں کے دعوے عمل بالحدیث کی لغویت اور ارباب تقلید پر خلاف حدیث و ترک ارشاد نبوی کی تہمت لگانے کی حقیقت ان اشارات ظہر من الشمس ہو جائے گی، ہاں عمل بالحدیث کی حقیقت اگر فقط یہی امر ہے کہ حملہ مقلدین سلف و خلف کو عن طعن و سب و شتم سے یاد کیا جائے، اور حکم کلمات کی تفسیق و تضلیل کی جائے، اور بوقت درس و تدریس حدیث و فقہ و ترجمہ کلام اللہ فقہاء و مقلدین کو دشنامات مغالطہ دینا افضل الاعمال سمجھا جائے، اور کتاب فقہ کی بے قرنی احسن عبادات خیال کی جائے، اگرچہ معانی فہمی تو درکنار عربی عبارت کا ترجمہ بھی نہ کر سکتے ہوں، اور مشکوٰۃ شریف کا بھی مظاہر حق دیکھ کر ایک ایک لفظ کا ترجمہ کراتے ہوں، یا صرف و نحو و معانی و ادب سے بھی بعض بے بہرہ ہوں، یا افعال و اعمال و اخلاق و عادات بھی خلاف سنت ہوں، اور معاملات خلاف شریعت سے بھی چاہے احتراز نہ کرتے ہوں، بلکہ نشست و برخاست

۱۔ یعنی حقیقت میں ان کو اہل سنت کے ساتھ دشمنی ہے چنانچہ خاندان نبوت کی محبت کی آڑ لے کر دل کے پھوٹے پھوٹے ہیں
۲۔ اے وہ شخص کہ گپ اڑاتا ہے تو کہہ دل سے عاشق ہے تو بڑھے مجھے مبارک! اگر تیری زبان دل کے ساتھ موافق ہے!

۳۔ کیونکہ ان میں اتباع اور قدردانی نہیں پائی جاتی ۱۲

اور وضع و لباس تنگ بھی گو خلاف طریقہ اہل اسلام ہو، اور چاہے مواصلت و مشارکت و مواصلت و مواصلت کفر اور ان کی کمیوں کی مشارکت و ملاقات کو سرمایہ عزت و افتخار سمجھتے ہوں، اور کفار سے اختلاف و اتحاد اور رسم اہل دار و اتحاف بھی خواہ اس قدر رکھتے ہوں کہ تبرکاتِ حرمین شریفین بھی بلا ضرورت بوجہ اخلاص ان کے پیش کش کئے جائیں، تقویٰ و طہارت و صلاح و دیانت بلکہ صلوة مع الجماعة کے بھی گویا بند نہ ہوں، تو پھر یہ مدعیانِ عمل بالحدیث بغلیں بجائیں خوشیال منائیں جو چاہیں سو فرمائیں، ہم ہارے اور یہ جیتے، بقول شخصے: ”آپ جو چاہیں کہیں آپ کی بٹن آئی ہے“

بڑوں کے منہ آنا | ایک جانب کے نوید، اقوال و افعال سلف صالحین بلکہ خود احادیث

حضرت سید المرسلین موجود ہوں، اور علمائے معتبرین اہل سنت و جماعت میں کبھی کسی نے اس اختلاف کی وجہ سے کسی کے اوپر بے باکانہ طعن و تشنیع نہ کیا ہو، آج کل کے عامل بالحدیث اس اختلافِ جزئی کی وجہ سے گروہِ عظیم اہل اسلام کو گمراہ فرمائیں، اور فسق و ضلالت کا دھبہ ان پر لگائیں، اور وہ مدعیانِ عمل بالحدیث جو علم و عمل و تقویٰ و دیانت کسی امر میں بھی ان کے ہمسر نہیں ہو سکتے ان کی بددینی و گمراہی کا دعویٰ کریں، کیوں نہ ہو آخر حسب ارشاد جناب رسالت ﷺ لَعَنَ الْاِخْرَہُذِیَّةَ الْاُمَمَیَّةَ اَوَّلَہَا مَجْمَلہٗ علاماتِ قیامت ہے؟

چھلنی کیا بولے جس میں شتر چھیدا! | علاوہ ازیں آپ کا یہ اعتراض کہ متقلدین، حدیث میں موضوع و مضطرب و مؤول و مقید و مختص

ہونے کے احتمال پیدا کرتے ہیں، معلوم نہیں اس کا منی کیلئے؟ اہل سنت و جماعت میں وہ کون ہے جو ان امور کا قائل نہیں؟ خود آپ بھی احادیثِ کثیرہ کے منسوخ و ضعیف و متروک و مؤول و غیرہ ہونے کے قائل ہیں، فرق ہے تو اتنا ہے کہ آپ خلافِ قاعدہ عقل و نقل ان امور کو احادیث میں جاری کرتے ہیں، اور علماء و فقہاء مطابق حکم عقل و نقل ان کا استعمال فرماتے ہیں، دیکھئے!

۱۲۔ منہ آنا: مراد حاصل ہونا ۱۳۔ منہ آنا: برا بھلا کہنا، طعن و تشنیع کرنا ۱۴۔

۱۵۔ علاماتِ قیامت میں سے ہے کہ اس امت کے پچھلے پہلوں پر لغت کریں گے (مشکوٰۃ حدیث ۵۴۵) ۱۶۔

(۱) آپ حدیث لاصلوٰۃ لیعنہ لم یقرأ القرآن کے عموم پر ایسے جھے کہ نہ تو فیض قرآن اِذَا قَرَأَ الْقُرْآنُ اِلٰہ کے خلاف کا خیال کیا، نہ حکم نبوی وَاَدَّ اَقْرًا فَاَنْصَتُوْا کی پرواہ کی، نہ استثنائے حضرت جابر بن ابی انکون وَاَرَاءَ الْاِمْلَامَ جو مرفوعاً و موثقاً مروی ہے قبول ہوا، نہ ارشاد فقیراً ؕ اَلَا اَنَّ الْاِمْلَامَ قِرَاءَ کَالِه کی _____ کہ جس کے بعض طرق صحیح بلکہ علی شرط الشیخین ہیں _____ شنوائی ہوئی، بلکہ ہی ارشاد ہوا کہ کسی حال میں قرابت فاتحہ ترک نہ ہو، خواہ امام سکتا کرے یا نہ کرے، اور حدیث صحیح سے ثبوت سکتا ہو یا نہ ہو، چنانچہ یہ جملہ امور دفعہ رابع میں مفصل گذر چکے ہیں، بالجملة جب آپ ظاہر عوم پر اڑے تو ایسے اڑے کہ اکھاڑے نہ اُکھڑے، قرآن کی شنوائی ہوئی نہ احادیث صحیحہ کی، ارشاد و صحابہ نہ کا خیال ہوا نہ اقوال ائمہ کا۔

(۲) اور جب تخصیص کی سوچی تو حدیث صحیح المَاء طَهُورٌ لَا یَجْسَسُ شَئًّی کی تخصیص کو بوجہ استثنا اَلَا اَن تَغْدَرَ رِیْحُهُ اَوْ طَعْمُهُ اَوْ لَوْنُهُ جس کو پہنچتی ہے اور ابن ماجہ نے بھی اسی کے قریب قریب بیان کیا ہے، آپ نے قبول و منظور فرمایا، حالانکہ زیادتی مذکورہ کی ضعف کے آپ بالصریح قائل ہیں۔

سواس سے ظاہر ہے کہ آپ کے غیر متجذد و متہجد ہونے کے یہی معنی ہیں کہ آپ مطالبہ نبوی حدیث اور عمل بالحدیث میں کسی قاعدہ عقلیہ و نقلیہ کے ہرگز پابند نہیں، جو خیال دل میں سما گیا اس کے مقابلہ میں قوی سے قوی دلیل بھی ہبائے منظور آئے۔ آپ کے روبرو زیادہ وقعت نہیں رکھتی، اور اپنے خیال کی تائید کی وجہ سے دلائل ضعیفہ بھی اعلیٰ درجہ کے شدت مدعا، اور دلائل قویہ کے مقابلہ میں معمول بہا ہو جاتے ہیں۔

حدیث لاصولاً لاین کم یتما آیام القرآن کی تخصیص آپ کے خیال کی مخالفت کی وجہ سے نہ نص قرآنی سے ہو سکی، نہ احادیث صحیحہ مرسلہ سے یہ کام چلا، اقوال صحابہ وغیرہ کا تو ذکر کیا ہے؛ اور حدیث الماء طہور لا یجسہ شیء کی تخصیص پارس مشرب کی وجہ سے زیادتی ضعیفہ سے تسلیم کر بیٹھے، حالانکہ خود حدیث الماء طہور کے مقابلہ میں احادیث صحیحہ مثل ولوغ کلب اور لا یؤنل أحدکم فی الماء الراکد الخ اور مستقیظ اور ثلثین وغیرہ کی وہ وہ تاویلات تراشی ہیں، اور حسب قواعد عقل و حدیث ثمانیہ تناقض کی وہ تحقیق فرمائی ہے کہ جن کو مؤول حدیث و تارک

حدیث فرماتے ہیں وہ بھی وہاں تلک نہ پہنچ سکے، بلکہ بہت پیچھے رہ گئے، مگر پھر تماشا ہے کہ باتو حدیث الماء کھڑو کے روبرو احادیث مذکورہ متعدد صحیحہ کی تاویلات ریکیہ ضعیفہ فرما کر آپ اس کو بجنسہ معمول بہا بنائیں، اور با اس زیادتی سے کہ جس کے ضعف کو خود بھی تسلیم فرماتے ہو، خلاف مذہب اہل حدیث اس کی تخصیص زور و شور کے ساتھ آپ بیان فرمائیں، چنانچہ یہ مضامین اسی کتاب کے دفعہ عاشتر میں بالتفصیل مذکور ہو چکے ہیں۔

اس سے صاف ظاہر ہے کہ دربارہ تاویل و تخصیص و تنقید و تعارض حدیث آپ کا قدم کسی سے پیچھے ہٹا ہوا نہیں ہے، فرق ہے تو یہی ہے کہ بے چارے مقلدین حسب قواعد عقلیہ و نقلیہ ان امور کو جاری کرتے ہیں، اور آپ محض اپنے خیالات و توہمات سے کام لیتے ہیں، اور اسی پابندی عقل و نقل کی وجہ سے ان کو مقلد کہتے ہیں، اور آپ مجتہد العصر کہلاتے ہیں، سو ہم بھی اس وجہ سے آپ کو مجتہد سمجھتے ہیں، اور وہ تعجب و تردد جو کہ آپ کے مجتہد ہونے میں ہم کو لاحق تھا، الحمد للہ کہ اس کازالہ بالکلیہ ہو گیا، اور خوب سمجھ میں آ گیا کہ آپ اور آپ کے اُمتثال اول اس لقب کے مستحق اور اس منصب کے لائق ہیں، مقلدین بے چارے تو کس شمار میں ہیں؟ آپ تو بعض ان امور کے بھی مقید نہیں جس کے ائمہ مجتہدین پابند ہیں۔

مگر ہاں اس میں البتہ تردد و حیرت ہے کہ آپ مدعی عمل بالحدیث کس وجہ سے ہیں؟ اور زمرہ اہل ظاہر میں کیونکر شمار ہوتے ہیں؟ اس کی وجہ ہمزاس کے کہ آپ صاحب نقطہ زبانی تنحیث و توصیف عمل بالحدیث میں رطب اللسان ہیں، اور مجتہدین و فقہاء مقلدین سے آپ کو تعصب و عناد ہے، اور بظاہر کچھ سمجھ میں نہیں آتی، لَعَلَّ اللّٰهُ یُحْدِثُ بَعْدَ ذٰلِكَ اَمْرًا۔

اب اس خوبی و لیاقت پر آپ سب کے ذمہ مخالفت حدیث کا الزام لگاتے ہیں، اور آپ کے جو کچھ خیال میں آتا ہے سو کرتے ہیں، اور وہی پر ادنیٰ وہم سے ترک حدیث کا فتویٰ دیا جاتا ہے، اور اپنے آپ جو اٹا سیدھا سمجھ میں آتا ہے بلا لحاظ نصوص اس پر عمل کیا جاتا ہے، باوجود اس کے آپ منبع سنت سمجھے جاتے ہیں، اور سب کو مخالف سنت کا لقب دیا جاتا ہے!!

لہ اُمتثال: مانند لکھ شاید اللہ تعالیٰ آئندہ کوئی نئی بات دل میں پیدا فرمادیں (اور آپ کے اہل حدیث ہونے کی حقیقت سمجھ میں آجائے، اب تک تو آئی نہیں) ۱۲

اپکے نصیب میں تو ہزارواں حصہ بھی نہیں! علیٰ ہذا القیاس آپ کا یہ فرمانا کہ:

”اول تو چاروں اماموں میں عیش بٹھی گئی ہیں، بعدہ کوئی حدیث مخصوص ہے، کوئی مؤول، کوئی متیہ، کوئی معارض

وغیر ذلک من الاحتمالات الکثیرہ“

آپ کی قلتِ تدبر و شدتِ تعصب پر دال ہے، ابھی عرض کر چکا ہوں کہ وہ کون ہے جو جملہ احادیث کے ظاہر پر عمل کرتا ہے؟ اہل فقہ ہوں یا اہل ظاہر، تاویل و تخصیص وغیرہ احادیث میں سب جاری کرتے ہیں، حضرت فخر عالم علیہ الصلوٰۃ والسلام اور حضرات صحابہ کرام سے یہ بات صریح بکثرت ثابت ہیں، احادیث کو ملاحظہ فرمائیے، غایت سے غایت فرق اگر ہے تو یہ ہے کہ علمائے راجحین اور ان کے متبعین بیابندی قواعد نقلیہ و عقلیہ اس قسم کے تصرفات و نصوص میں جاری کرتے ہیں، اور آپ اور آپ کے اُنشال اپنے اجتہاد طبع زاد کے زور سے خلاف نقل و عقل جو چاہتے ہیں کر گزرتے ہیں، کما مَرَّ آناً

اور بوجہ اختلاف مسائل فقہ اگر ائمہ اربعہ میں آپ کے معنی مراد کے موافق احادیث کا منقسم ہونا لازم آتا ہے، اور اس وجہ سے شوافع، اخاف وغیرہ کے حصہ میں ایک ایک رُبع مجموعہ احادیث کا آتا ہے، تو اس کی تسلیم میں بھی آپ ہی کو زیادہ رقت پیش آئے گی، کیونکہ بزرگ جناب مقلدین ائمہ اربعہ کو ایک ایک رُبع تو میسر ہو گیا، بخلاف محدثین زمانہ حال کے کہ بتنی زبانیں اتنے ہی مذہب ہو رہے ہیں، سو اس حساب سے تو آپ کو ہزارواں حصہ بھی نصیب نہیں ہو سکتا! جیسا خلاف فروعی بن المذہب الاربعہ موجود ہے، ویسا ہی اختلاف مسائل محدثین زمانہ حال میں محقق ہو رہا ہے، اور ہر ایک مجتہد مستقل نظر آتا ہے، مسئلہ تحدید مابین دیکھئے! آپ نے ہی جمہور محدثین بلکہ خود رائے رئیس المجتہدین مولوی نذیر حسین صاحب کا خلاف کیا ہے، مسئلہ تقلید میں دیکھئے! خود رئیس المجتہدین کی رائے پہلے کچھ اور تھی بعد میں کچھ اور ہو گئی، بغیار اور ثبوت الحق تحقیق کو ملاحظہ فرمائیے، اور آپ تو نہ متیار کے تابع نہ ثبوت الحق تحقیق کے پابند، اگر تابع ہو تو وہی تقلید کی قید لگے میں پڑتی ہے۔

اور یہ امر ظاہر ہے کہ بین الائمہ الاربعہ جو خلاف ہے اس کا منیٰ فقط یہی ہے کہ حدیث کے معنی سمجھنے اور اس پر عمل کرنے میں ایک دوسرے کے تابع نہیں، بلکہ بالاستقلال جو معنی راجح معلوم ہوتے ہیں ہر ایک اس کا پابند ہے، اور بوجہ غلبہ ظن اسی جانب کو قوی سمجھتا

ہے، سو یہی امر بعینہ باہم محمد بن زمانہ مال میں موجود ہے، یعنی ہر ایک بوں چاہے کہ مثل
انکہ مجتہدین بلا امتیاز غیر محدث پر عمل کرے، اور جو ضنون اپنی رائے میں حدیث سے راجح معلوم
ہو اس کو معلول وغیرہ اسے، تو جیسا وہ اختلاف رائے و فہم وہاں اختلاف مسائل پیش آیا،
بادو ویکہ ہر ایک امام کا مشن اصلی یہی تھا کہ مطابق ارشاد رسول عمل کیا جائے، بعینہ ایسا
یہی وہاں بھی اختلاف ضرور پیش آئے گا، گو خصوصاً امام واحد ہو، اور سنی ظاہر حدیث اگر ایسے
دامعہ مطہن ہوتے کہ جس میں اختلاف رائے کی گنجائش ہی نہ ہوتی، تو دیکھو کتنا بڑی و آجی ترمیم
و اتقان فہم و امام شوکتانی و نقاب صدیق الحسن خاں و دیگر تدریسین صاحب و فخر و عاملین
عملی الشاہر میں ایک مسئلہ بھی مختلف فیہ نہ ہوتا، حالانکہ خود اپنی ظاہر میں باہم سیکڑوں مسئلے
مختلف فیہ موجود ہیں۔

بالمحدوب ایک، دوسرے کی رائے اور فہم کا تابع نہ ہوگا، بلکہ اپنی رائے کو فہم طالب
حدیث میں مستقل سمجھے گا، تو وقوع اختلاف ضروری ہے، بناؤ علیہ محمد بن زمانہ مال مثل مولوی
محمد احسن صاحب و فخر و جب اپنی رائے پر دربارہ عمل بالمحدیث اعتقاد کر کے ترک تنقید اختیار
فرمائے گا، تو ضرور مسائل شرعیہ میں اختلاف نہ کو نہ پیش آئے گا، اور جب یہ لحاظ کیا جائے کہ
مجتہدین خیر القرون اگر اپنی رائے کو مستقل سمجھتے ہیں تو باہم ایک دوسرے کے مقابلہ میں مستقل
سمجھتے ہیں، یہ جس کہ مثل بعض محمد بن زمانہ اخیر فیہ معنی اور فہم کے مقابلہ میں نہ اجماع کی نہیں
نہ اقوال صحابہ مغتربین حدیث کی مائیں، بلکہ غلبہ شوقی مثل بالمحدیث میں مانتا تو درکنار ادیان
عمری و بدعات مثالی و غیرہ کی غرست تیار ہونے لگے، بلکہ امامیہ طوائف میں قابل امتثال حدیث
ہی بھی جائیں، اور ترقی کریں تو پھر کسی کی بھی مشنوائی نہ ہو رہی وجہ ہے کہ کوئی استوار علی العرش
کے معنی خلاف ملت کہہ رہا ہے، کوئی شیعہ کی حرمت میں مشاکل ہے، کوئی صلیب نکاح کو پار میں
محدود نہیں دیکھا، بلکہ عام اہازت سے کہہ جتے جا رہے ہیں ایک وقت میں کہ کوئی جمعہ کی
اول اذان کو بدعت کہتا ہے، کوئی بیٹل تراویح کو مذہب سمجھتا ہے، کوئی نقاب متبعین سے نقطہ
نفت ٹھٹھ کے باقی رکھنے پر عمل کرتا ہے، کوئی بکچن چھٹن سادہ پر شیخ غالی کا کلمہ جاری کرتا
ہے، کوئی طقات ثلث لی وقت داعمہ کے وقار کو باطل کہتا ہے، حالانکہ انہ اربعہ میں
مسائل میں باہم خلاف نہیں، سو جب اس کو دیکھا جاتا ہے تو پھر تو وہی خلاف مذکور جس کی
بنابر بے ہمارے عقیدہ مستحب تھے اور وہ بالا ہوا جاتا ہے۔

جناب مجتہد صاحب! آپ نے احادیث کے منقسم ہونے کے اچھے معنی تراشے جن کی رو سے ایک دو حدیث صحیح تو کیا؟ کوئی ضعیف حدیث بھی اگر آپ کے حصہ میں آجائے تو زہے نصیب! مجھ کو تو یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ ادھر تو آپ کو عمل بالمحدیث اور اجتہاد کا شوق، ادھر آپ نے بوجہ اختلافِ فردی احادیث کو بن المجتہدین ایسا منقسم فرمایا کہ آپ کو ایک دو حدیث کے ملنے کی بھی امید نہیں، تو اب ناچار بوجہ شوقِ اجتہاد و عمل بالمحدیث آپ ایجادِ احادیث کی طرف متوجہ نہ ہوں گے تو پھر کیا کریں گے؟ نعوذ باللہ من سوء الفہم۔ پھر اس فہم و فراست پر غضب ہے کہ آپ بے باک نہ جملہ فقہدین و سلف صالحین پر زبان درازی فرماتے ہیں!

آدم بر سر مطلب | اب مجتہد صاحب کی طولِ لا طائل و طعن و تشنیع کے جواب کے بعد مطلب اصلی شروع کرتا ہوں، اور ڈس گیٹارہ مشائیں جو ہم نے ادتہ کاملہ میں بیان کی تھیں، اُن کے جواب میں جو مجتہد صاحب نے بڑی عنقرری فرمائی ہے اس کی کیفیت ہدیہ ناظرین کرتا ہوں۔

ہمارا پہلا سوال | سنئے! ہم نے مجتہد صاحب کی نسبت یہ عرض کیا تھا کہ: ”آپ کی ظاہر پرستی اور خود رائی سے ہم کو یہ بھی اندیشہ ہے کہ آپ بہت سی احادیث کو معارضِ قرآن سمجھ کر پایہ اعتبار سے ساقط فرمائیں گے کیونکہ حدیث کو صحیح ہی کیوں نہ ہو، پڑ کہیں قرآن کو ملتی ہے؟“ _____ حدیثوں اور روایات نواریخ سے بہ نسبت قرآن شریف اگر کفار کا ریب و تردیدیں ہونا سمجھ میں آئے، تو خود قرآن میں لَذِیْبٌ فِیْہِ فرماتے ہیں، جس سے وقوعِ مکروہ فی سیاق النفی بالکل ریب و تردید کا نہ ہونا ثابت ہوتا ہے، انتہی۔

ان کے جواب کی تمہید | اس کے جواب میں مجتہد بے بدل اول تو وہی پرانا رونا روتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ ”اربابِ انبائت پر سنجوی واضح و واضح ہے کہ کوئی سوال ان گیارہ سوالوں میں سے استحقاقِ جواب نہیں رکھتا، کیونکہ سوال بمقابلہ سوال ہے، اور نیز کوئی غرض صحیح قابلِ سماعت اہلِ انصاف ان سوالوں سے معلوم نہیں ہوتی“ اس کے بعد کسی قدر جھوٹ میں آئے ہیں تو کہتے ہیں کہ ”شاید ان سوالات

لہ بدفہمی سے ہم اللہ کی بناہ و صونڈھتے ہیں ۱۲ لے اب میں اہل مطلب بیان کرتا ہوں ۱۲ لے اربابِ انبائت عجل لے

سے یہ غرض ہو کہ سوالات مذکورہ میں جس طرح تم تاویل کرتے ہو، اسی طرح ہم بھی سائل غرض میں تاویل کرتے ہیں۔“

اقول: جناب مجتہد صاحب! اسنے سوالات کا مقصد منشأ اعتراض کو باطل کرنا تھا

جواب باب اُلباب ایسے ہوں گے جیسے آپ اُحسن المتکلمین وہ صاحب تو بقول آپ کے بے شک ان سوالات کو بے محل تصور فرمائیں گے مگر جو صاحب کہ فہم سلیم رکھتے ہیں، اور شل آپ کے نشہ اجتہاد نے ان کے دماغ میں کوئی اثر پیدا نہیں کیا، وہ عبارت واضحہ ادلہ کاملہ سے صاف سمجھ لیں گے کہ سوالات مذکورہ سے آپ کے سوالات بلکہ منشأ اعتراضات کو باطل کرنا منظور ہے، اور یہ غرض ہے کہ یہ انداز ظاہر پرستی جو مجتہدین زمانہ حال کو باعث طعن فی شان الائتہ والمقلدین ہو رہا ہے، اگر اختیار کیا جائے تو مجتہدین ومقلدین تو کس شمار میں ہیں! خود آیات قرآنی و احادیث نبوی میں اس درجہ تخالف و تعارض آپ کے طور پر پیش آئے گا کہ دین کی توخیر نظر نہیں آتی! سو خدا کے لئے آپ اس ایجاب بندہ سے باز آئیے، ورنہ وہ امور جو مصوص و مسلم حمله امت ہیں، ان میں باوجود غایت ظہور آپ کے مشرب کے موافق نصوص و اجماع کا صریح الکار کرنا ہوگا، اور دُش گیارہ مثالیں ادلہ کاملہ میں جو کہ تمام عالم حتی کہ مدعیان اجتہاد کے نزدیک بھی مسلم ہیں، لیکن مسلک ظاہر پرستی الفاظ کے موافق ان میں تعارض نظر آتا تھا تنبیہ کے لئے بیان کی بقیں، سو جس امر پر تنبیہ کرنی منظور تھی اس کو تو چاہئے مجتہد صاحب کیا تسلیم فرماتے؟ خوبی قسمت سے اول تو اس میں حیرانی و سرگردانی پیش آئی ہے کہ ان سوالوں کے ذکر سے غرض کیا ہے؟

اس کے بعد جو کچھ ہوش کی بات کہی تھی، چنانچہ مسلم بات ہی سے الزام دیا جاتا ہے! ابھی گزر چکی ہے، تو اس کے جواب میں فرماتے ہیں کہ:

”یہ قیاس محض غلط اور مع الفارق ہے کیونکہ یہ شبہات آپ کے فریقین کے نزدیک مردود اور ہباءً منشوراً کے مصداق ہیں، سو ان اعتراضات سلم الرد عند الفرقین

کو آپ یہاں پر کیوں وارد کرتے ہیں؟ " اتنی سخت حیرت ہے کہ مجتہد صاحب اس دعویٰ فضل و کمال پر یہ بھی نہیں جانتے کہ کسی کو اسی امر سے الزام دیا جاتا ہے جو امر کہ اس کے نزدیک مسلم ہوتا ہے، سو بروئے فہم مبنائے الزام جس قدر زیادہ مسلم و بدیہی ہوگا، اسی قدر الزام قوی سمجھا جائے گا۔

مثال سے وضاحت دیکھئے! قول یہود مَا أَتَوَكَرَّ اللَّهُ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَءِيلَ کے جواب میں جناب باری عَزَّ وَجَلَّ ارشاد فرماتا ہے قُلْ مَنْ أَتَوَكَرَّ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ؟ غور فرمائیے کہ حق تعالیٰ شائے یہود کو ان کے امر مسلم یعنی نزول کتاب علیٰ موسیٰ علیہ الصلوٰۃ والسلام سے الزام دینے کا ارشاد فرماتا ہے، مگر یہود کو بوجہ فقدانِ لیاقت و استعداد الزام کھانا پڑا، ورنہ یہ جواب لطیف جو تیرہ سو برس کے بعد سمجھ میں آیا ہے، خدا خواستہ اگر ان کو معلوم ہوتا، اور وہ بھی یہی جواب دیتے کہ نزول کتاب علیٰ موسیٰ علیٰ نبینا و علیہ السلام تمہارے نزدیک بھی مسلم ہے تو اب اس پر شبہ کرنا مردود عند الفریقین ہے، پھر اس شبہ کو ہم پر کیوں وارد کرتے ہو؟ تو ان مُلْزَمِیْن کو مُلْزَم بننا پڑتا، نعوذ باللہ من سوار الفہم۔

ان کا تحقیقی جواب اس کے بعد مولانا مجتہد صاحب نے طرقات کے بعد جواب تحقیقی صلی شبہ کیا ان کا بیان کیا ہے، اور روایات حدیث و اخبار تواریخ کا جو تعارض لَا رَیْبَ فِیْہِ سے مفہوم ہوتا تھا اس کا جواب دیا ہے، جس کا خلاصہ یہ ہے کہ:

”لَا رَیْبَ فِیْہِ کے معنی ہیں کہ کوئی شخص بصیر و بینا بعد حاصل کرنے نظر صحیح کے ریب

و شک نہیں کر سکتا، اور تعلقی ریب کے واسطے فی نفسہ قَوَّاه قابل نہیں ہو سکتا، اور کسی حق

مُتَّصِب کا شک و ریب کرنا کسی عاقل کے نزدیک معجزہ ہوگا " انتہی ۔

جواب الجواب | سو اول تو مجتہد صاحب بروئے انصاف یہ فرمائیں کہ وقوعِ کفرہ فی

۱۔ اللہ تعالیٰ نے کسی بشر پر کوئی چیز نازل نہیں کی (الانعام آیہ ۹۱) ۱۲

۲۔ آپ کہتے کہ وہ کتاب کس نے نازل کی ہے جس کو موسیٰ لائے تھے؟ ۱۳

۳۔ مُلْزَمین: جمع ہے مُلْزَم کی، مُلْزَم اسم فاعل ہے جس کے معنی ہیں الزام دینے والا، اور دوسرا مُلْزَم

اسم مفعول ہے جس کے معنی ہیں الزام لگایا ہوا، مجرم، گنہگار، قصور دار (مگر عام لوگ اس دوسرے لفظ

کو بھی مُلْزَم (زا کے زیر کے ساتھ) بولتے ہیں، یہ عوامی غلطی ہے " ۱۴ وہ یعنی قرآن کریم ۱۲

سابقہ تھی اور لائے تھی جس کو کہ باطل رب و ترؤ کی نفی پر مراد ڈال دیں، کسی کے دل میں کیوں نہ ہو، اس کے یہ معنی مراد لینے کو بصیر و صاحب فکر صحیح کو اس میں ترؤ نہیں تاویل نہیں تو کیا ہے؟ اب اگر کوئی بواسطہ عقل و نقل کسی شخص کی تاویل کرے تو آپ اس پر کس منہ سے زبان درازی کرتے ہیں؟!

دوسرے حدیث لمبادۃ فی صلوٰۃ (الرحمۃ اللکاپ میں بعینہ یہی تھی اور استغفری تو سوچ و تھا جس کے بعد سے ہرگزے شد و دے کے ساتھ آپ یہ فرما چکے ہیں کہ:

ہے حدیث لمبادۃ فی صلوٰۃ جہد سبب عموم و شمول اپنے کے نام اور نام اور منفرد کو خواہ نماز عجزیہ ہو یا سریتہ محبت جن اور دلیل ظاہر نہیں تو کیا ہے؟ اور فرق اور میں نام و نام کے بار میں نماز ہجرت و سریتہ کے بنائینے اور دونوں کے ہم کس طرح قبول کریں کہ حدیث مذکورہ فرق نام و نام کے باوجود بلند و بلند قرار دے تاکہ کو ظاہر فرمائی ہے، اور عام ہے سبب صلیوں کو خواہ عامیہ خواہ نام و نام یا منفرد۔ انہی

پھر کیا وجہ ہے کہ میں دلیل کی وجہ سے آپ زور شور کے ساتھ حدیث لا صلوٰۃ میں عموم و شمول جہد افراد کو ثابت فرماتے ہیں لکن فی جنوس و علوم و شمول کیوں بنا کر؟ اور میں عموم و استغفری کے امتناع پر حدیث لا صلوٰۃ کو دوبارہ شمول یا عموم کی حکم و وجوب قرار دے نفی صریح قطعی بلا خلاف باوجود بلند فرمایا جاتا تھا، باوجودیکہ اس موقع میں وہی استغفری علی وجہ اکتفاء موجود ہے، پھر کیا وجہ ہے کہ میں دلیل کی وجہ سے؟ مثل سابق یہاں بھی جہد افراد رب کی نفی مخصوص و قطعی اور لائق فرمائیے، خواہ کوئی نہیں کے قیود میں ہو یا معاذین کے، اور اب بصیرت کے دل میں گذرے یا متحسین بھال کے، اور اگر یہاں نفی رب باطلی کی صورت میں تعارض روایات وغیرہ کا ذکر ہے تو وہاں بھی در صورت وجوب قرآن علی الناموس نفس قرآنی روایات حدیث کا اختلاف موجود ہے، پھر قیاس ہے کہ میں اس کے آپ ٹھکرتے، اور اس کی وجہ سے دوسروں کو مطلقاً بتایا جاتا تھا، اب خدا کی قدرت ہے کہ جو ضابطہ اس کا اقرار کرنا چاہے فرق کرے تو یہی ہے کہ بے چارے عقلمند نے غیر واضح قطع الثبوت میں جو تاویل کی تھی، آپ نفی قرآنی قطع الثبوت میں وہی تاویل فرما رہے ہیں۔

تاکہ اب تو مجتہد صاحب بھی سمجھ لیں گے کہ ان سوالات کے کرنے سے کیا فربض تھی؟ اور وہ مجتہد صاحب کو ان سوالات کی نسبت پیش آ رہا تھا یا ان مسائل باطل ہاں کہ ہے گا،

خدا کی قدرت ہے کہ جن امور کے انکار کی بار بار بصراحت نوبت آچکی ہے، سوالات موجودہ کے ذیل میں مجتہد صاحب بڑی جدوجہد کے ساتھ انہی امور کے جگہ جگہ مدعی ہو رہے ہیں، وَلَٰكِنَّ اللّٰهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ۔

باقی حمد للہ جیسے اَصْلُوۃ کے ظاہر معنی اور عموم وشمول کو بجنسہ قائم رکھ کر ہمارے مدعا میں اصلاً فرق نہیں آتا کَمَا بَيَّنَّا فِي الدَّفْعِ الرَّابِعِ، ایسا ہی اَدَبِیۃً فِیْہِ کے ظاہر معنی بلاناویل حسب فرمودہ علمائے راسخین ہمارے پاس موجود ہیں، مگر ان کے بیان کی یہاں کچھ ضرورت نہیں، ہمارا مقصود تو یہی ہے کہ مجتہدین جدوجہد کے ساتھ تاویلات بعیدہ بیان فرمائیں، اور ظاہر کو ترک کریں، اور ہم ان کی اس لیاقت کو دیکھ کر ان کو اس امر پر متنبہ کریں، اور یہ شعر پڑھیں

آئینہ شہراں را کند روبرو مزاج احتیاج است احتیاج است اصلاح

ان دونوں امر کے بعد یہ عرض ہے کہ تاویل فرمودہ مجتہد خوشہ چینی بھی اور بُرائی بھی! صاحب برسر و چشم، مگر یہ تو فرمائیں کہ یہ تاویل آپ کا ایجاد واجتہاد ہے، یا علمائے مُقلدین کی تقلید ہے؟ ظاہر ہے کہ یہ وہی تاویل ہے جو اکثر تفاسیر متداولہ میں مرقوم ہے، پھر تعجب ہے کہ جن مقلدین کے بارے میں آیات مُزکرہ فی شان المُشْرِکِین لکھی جاتی ہیں، اور دربارہ تاویل احادیث ظنیہ ان کو الفاظ شنیعہ کے ساتھ یاد کیا جاتا ہے، اب آیات قرآنی میں ان حضرات کی وہی تاویلات غایت وثوق کے ساتھ رقم فرمائی جاتی ہیں، اور اس بارے میں انھیں کاتباء و تقلید کی جاتی ہے،

کس نیا موخت علم تیر از من کہ مرا عاقبت نشانہ نہ کرد

مقتضائے انصاف وغیرہ تو یہ تھا کہ اول تو ان سوالات کے جواب حسب ظاہر بلاناویل بعید تحریر فرمانے تھے، ورنہ تاویل ہی کرنی تھی تو قوت اجتہاد یہ سے کچھ کام لینا تھا، یہ وہی قصہ ہے کہ رئیس المجتہدین جن کتابوں سے فتویٰ نقل کرتے ہیں، اور جن کے طفیل سے مفتی بن رہے ہیں، انھیں کو سب و تبرائے یاد فرمائیں۔

۱۔ لیکن اللہ تعالیٰ جو چاہتے ہیں کرتے ہیں (البقرہ آیہ ۲۵۳) ۱۲

۲۔ وہ بات جو شیریں کا مزاج کو مڑی جیسا کر دیتی ہے پد حاجت ہے، حاجت ہے اور حاجت! ۱۲

۳۔ کسی نے نہیں سیکھا تیرا نازی کا فن مجھ سے پد کہ اس نے بالآخر مجھ ہی کو نشانہ نہ بنایا ۱۲

ان کا تاویل جواب اس تاویل کے بعد جس کو مجتہد صاحب جواب تحقیقی فرماتے ہیں، دوسری تاویل اور آیت لَذَرَبْ فِیْہِیْسِیَان کرتے ہیں، جواب تحقیقی تو ایک بھی نہیں، اتنا فرق ہے کہ اس تاویل میں معنی نفی لَذَرَبْ فِیْہِیْسِیَان تَصَرُّف کیا تھا، دوسری تاویل میں لفظوں میں تَصَرُّف کیا جاتا ہے (فرماتے ہیں)

قولہ : اور آپ نے لَذَرَبْ فِیْہِیْسِیَان کو هُدًی لِّلْمُتَّقِیْنَ سے قطعاً کیوں علحدہ کر دیا؟
یوں سمجھ لیا ہوتا کہ لَذَرَبْ فِیْہِیْسِیَان اور هُدًی کو حال لازمہ ضمیر مجرور سے کر دیا ہوتا
اور عامل اس کا ظرف کو جو صفت منفی واقع ہے سمجھ لیتے، غرضیکہ اہل حق آپ کے اس سوال
کے بہت جواب دندان شکن دے سکتے ہیں۔

جواب الجواب اقول: مجتہد صاحب! باوجود دعویٰ عمل علی الظاہر نظم قرآنی میں اسی تاویلات خلاف اولیٰ و خلاف ظاہر بیان کرنی، اور تقلیدین کی تقلید سر دھرنی، اور طریقہ ظاہر پرستی کو چھوڑ کر ان کا ظرف پسند فرمانا، آپ جیسے محقق سے بہت بعید ہے، اس صورت میں تو آپ خود ہم رنگ متوہلین ہو گئے، تو اب کس غری پر کسی کو مطعون کر سکتے ہو؟ اور نیز یہ وہی تاویلات قبول فرما رہے ہیں پر پہلے انکار و استنکاف کیا جاتا تھا، علاوہ ازیں کیا وجہ ہے کہ معنی ظاہر و متبادر بلا ضرورت ترک کر کے یہ تاویل بعید کی جاتی ہے؟
اس کے سوا یہ امر نقل ثابت ہے کہ عندا مجبور لَذَرَبْ فِیْہِیْسِیَان پر وقف کرنا چاہیے، پھر ظاہر کا خلاف کرنا، اور قرارت مقبولہ جمہور کو ترک کرنا، اور بلا ضرورت ایسی تاویلات غیر متبادرہ کو تسلیم کرنا، بالخصوص آپ جیسے مدعی تحقیق سے باعث تعجب ہے! دیکھیے امام رازی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں:

والذی ہوا راسم عرقاً فی البلاغۃ
أن یضرب عن هذا المجال صناعاً
وان یقال: ان قوله ألم جملة
برأسها، او طائفة من حروف
المعجم مستقلة بنفسها، وذ لك
(اور وہ بات جو فن بلاغت میں سب سے زیادہ مضبوط
ہے یہ ہے کہ اس جولان گاہ سے بالکل ہی صرف
نظر کر لی جائے، اور یہ کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد
ألم مستقل جملہ ہے، یا حروف بجا کا ایک حصہ ہے
جو مستقل بالذات ہے، (یعنی جملہ نہیں ہے) اور ذلک

لہ اس میں متقیوں کو کوئی شک نہیں ہے ۱۲ لہ یعنی فِیْہِیْسِیَان کی ضمیر مجرور سے ۱۱

الکتاب دوسرا جملہ ہے، اور لَدَيْبِ فِیْہِ سِرْجُہ
 ہے، اور ہُدٰی لِّلْمُتَّقِیْنَ چوتھا جملہ ہے
 یہ پوری بحث تفسیر کبیر میں پڑھے

الکتاب جملۃً ثانیۃً، وَلَا دَیْبَ فِیْہِ ثَالِثَہُ
 وَہُدٰی لِّلْمُتَّقِیْنَ رَابِعَہُ، اِلٰی اٰخِرِ مَا قَال
 (تفسیر کبیر ص ۲۲ ج ۲)

بیضاوی میں منقول ہے :

(اور بہتر یہ کہنا ہے کہ وہ چار بالترتیب جملے ہیں،
 جن کا پچھلا پہلے کو مدلل کرتا ہے چنانچہ ان جملوں
 کے درمیان حرف عطف نہیں لایا گیا)

وَالْاَوَّلٰی اَنْ یَّقَالَ : اِنَّمَا اَرْبَعُ جُمَلٍ
 مُّتَّصِلَہٌ تَغْرِیْرُہُ الَّا حَقَقَہُ مِنْہَا السَّابِقَہُ
 وَلِذٰلِکَ لَمْ یَدْخُلِ الْعَاطِفُ بَیْنَہَا، اِنِّیْ (تفسیر بیضاوی)

علیٰ ہذا القیاس یہ امر سب کے نزدیک مسلم ہے کہ اوّلٰی عند العقل اور راجح بطریقہ نقل
 یہی امر ہے کہ لَدَيْبِ فِیْہِ پُر و فہم کیا جائے، پھر کیا وجہ ہے کہ آپ اپنی تاویل پورا کرنے کے
 لئے نظم قرآنی کو خلاف ظاہر و خلاف ادلیٰ پر حمل فرما رہے ہیں؟ اس سے ظاہر ہے کہ آپ تو
 نصوص قطعیہ میں بھی ان تاویلات بعیدہ سے نہیں چوتے کہ جن کو مقلدین بھی مقبول نہیں سمجھتے،
 پھر اس خوبی و لیاقت پر تمام عالم کو مطمئن بنایا جاتا ہے، اور اپنے آپ کو عامل بالحدیث، اور
 سب اہل مذاہب کو مُمَوِّزِل حدیث بلکہ تارک حدیث سمجھا جاتا ہے !

اعترض اور لپکا ! علاوہ ازیں احقر کے نزدیک تو اس تاویل فرمودہ جناب کے تسلیم کرنے
 کے بعد بھی وہ تعارض ظاہری مرتفع نہیں ہوا، کیونکہ تاویل مذکورہ کا

خلاصہ تو یہی ہوگا کہ اس کتاب میں متقیوں کو کسی قسم کا ریب نہیں، غرض اس صورت میں لَدَيْبِ
 کو آپ بھی استفراق و عموم پر قائم رکھتے ہیں، اس میں کوئی تغیر و تبدل نہیں کیا، فقط یہ تصرّف کیا ہے
 کہ اہل تقویٰ کو نفی ریب کے ساتھ متصف و مختص مانا ہے، حالانکہ مسلم شریف میں بروایت حضرت
 ابی بن کعبؓ مذکور ہے کہ جب دو شخصوں نے سورت قرآنی کو مختلف طور سے پڑھا، اور نزاع
 آپؐ کی خدمت تلک پہنچا، اور آپؐ نے سننے کے بعد دونوں کی تصویب فرمائی تو حضرت ابی بن
 کعبؓ فرماتے ہیں : فَسَقَطَ فِیْ نَفْسِیْ مِنَ الشَّکِّ ذِیْبٌ وَکَلَّا اَذْکَلْتُ فِی الْجَاهِلِیَّۃِ (بہریرے
 دل میں ایسی شکذیب دالی گئی کہ زمانہ جاہلیت میں بھی میرا وہ حال نہ تھا) جس کی شرح میں امام نووی
 اَشْکَدُ وَمَا کُنْتُ عَلَیْہِ فِی الْجَاهِلِیَّۃِ (یعنی زمانہ جاہلیت میں میرے دل میں جو شکذیب تھی اس سے

بھی زیادہ سخت، فرما رہے ہیں، افسوس کہ جس امر کو مجتہد صاحب معیوب و مذموم فرماتے تھے، اور اس کے مرتکب کو مؤذِل و تارکِ حدیث سمجھتے تھے، اب بوجہ احتیاج اس کا خود مرتکب ہونا پڑا، اور تاویلاتِ بعیدہ غیر مقبولہ بھی تسلیم کرنے سے کچھ باک نہ کیا، اور مقلدین کے کلام کو اپنا متشکک بنایا، اور ان کا رُفْقہ تقلید اس باب میں لگے میں ڈالا، کہ کسی طرح اَدَبِ فِیہ کے معنی درست ہوں، اور قرآن شریف سے نفی ریب بالکلیۃ محقق ہو جائے، اور روایات و اخبارات کا تعارض آیت کے ساتھ پیش نہ آئے، مگر خوبی قسمت سے مجتہد صاحب کی تدبیر رائیگاں نہ گئی، اور بجائے نفی ریب ”ثبوتِ تمذیب“ حدیث صحیح کی تصریح سے ثابت ہو گیا، اور ریب و تمذیب میں جو تفاوت ہے مجتہد صاحب خود سمجھ لیں گے۔

تاویل کا حق کس کو ہے؟ خدا نیر کرے! مجتہد صاحب کو اس موقع میں تاویلات کی طرف بہت رغبت و احتیاج ہے، اس لئے مجھ کو اندیشہ ہوتا ہے کہ کہیں کسی جوش میں آکر اپنی تاویل چلانے کے لئے حضرت ابی بن کعبؓ کو جماعتِ متقین سے خارج نہ فرمانے لگیں۔

مجتہد صاحب! اب احقر بھی آپ کا ہم صغیر ہو کر عرض کرتا ہے کہ واقعی تاویلِ نصوص کو ممنوع کہنا چاہیے، دیکھئے! ایک ذرا سی بات میں آپ نے کیا کیا فرمایا؟ مگر پھر بھی کام نہ چلا، حالانکہ جو کچھ آپ نے بیان کیا وہ دوسروں سے نقل کیا، البتہ یہ عرض کرتا ہوں کہ آپ جیسوں کو تاویل کرنا ممنوع ہے، ہاں علمائے راسخین و ائمہ مجتہدین دربارہ تطبیق و توضیح و تخصیص و تاویل میں انصوص جو فرمائیں اس پر ہرگز رد و انکار نہ کرنا چاہئے۔

اور اس روایت ابی بن کعبؓ سے آپ کی فقط توجیہ ثانی ہی باطل نہیں ہوئی، بلکہ توجیہ و تاویل سابق بھی رائیگاں نظر آنے لگی، کما هو ظاہر، مگر یہ کہ آپ اپنی تاویل پورا کرنے کے لئے یہاں بھی حضرت ابی بن کعبؓ کو بصیر و صاحبِ نظر صحیح نہ کہیں۔

بالجملہ مدعیانِ عمل بالحدیث نے تاویلاتِ نصوص میں کوئی کمی نہیں کی، جن کو مؤذِلین کہہ رہے ہیں جا بجا ان کی تقلید کرتے ہیں، اور بعضے مواقع میں ان کو بھی پیچھے چھوڑ جاتے ہیں، چنانچہ بطور نمونہ آیت اَدَبِ فِیہ کے متعلق جو کچھ مجتہد صاحب نے تحریر فرمایا ہے، مفصلاً عرض کر چکا ہوں۔

اُمی بلا کو سردھرا! اس کے بعد جو آٹھ خوشائیں اسی قسم کی اور کلام میں یہیں لگائی ہیں ان سب کے جواب میں مجتہد صاحب نے اسی قسم کی تاویلیں بیان کی ہیں، اور جو کوئی تاویل کتب عقلمندان سے ہم پہنچی ہے اس کو نصیحت سمجھ کر نقل کر لے، اور ایسا رو بندہ سے بھی روگردان نہیں کی، اور جن تاویلات کا انکار تھا ان کو ہی سردھرا ہے، اشدّ اشدّ انکار لکھو، لَوْ تَجَسَّسْ كِي جَنَازِلَ كِي ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ تو نہیں جیسی ایسا ناپاک نہیں ہوتا کہ جس سے مہارست و محاطت منوع ہو، حالانکہ اَللّٰهُمَّ طَهِّرْ ذِي طَهْرٍ کا دفعہ حاضر میں شد و مد کے ساتھ انکار کیا ہے۔

حدیث کا قرآن پر حاکم ہونا خلاف عقل نقل ہے | اور بعضے موقع پر مجبوری یہ کہا ہے کہ ہمارا مذہب یہ ہے، اَللّٰهُمَّ قَابِلُ مَا يَخْلُجُكَ اَللّٰهُ، وَلَيْسَ بِكَ اَبَ اَللّٰهُ بِمَا يَخْلُجُكَ اَبَ اَللّٰهُ، اس کا ترجمہ وہی فرماتے ہیں، یعنی حدیث قرآن پر حاکم ہے، اور قرآن حدیث پر حاکم نہیں، اور طرف سے کہ خبر خواہی اس حکومت علی القرآن کے ساتھ مخصوص نہیں، بلکہ خبر واحد علی بھی ماکم علی القرآن ہے۔

سو کلی نظر اس سے کہ یہ قول خلاف عقل و نقل کسی طرح قابل قبول نہیں ہو سکتا، اس کا کیا جواب کہ حضرت فخر عالم بالقرآن فرماتے ہیں: تَخْلُجُكَ اَبَ اَللّٰهُ، لَا يَكُنْ لَكَ مَلَكٌ اَبَ اَللّٰهُ، وَلَا مَلَكٌ اَبَ اَللّٰهُ، تَخْلُجُكَ اَبَ اَللّٰهُ، یہ کہ آپ تو حدیث کو قرآن پر بھی حاکم فرماتے تھے، اور اب اپنے قیاس و رائے پر فرماؤں گے، رو برو حدیث کو محکوم کر دیا، اور یہ امر آپ کے دعوے اور واپس سے بہت بعید ہے کہ اپنے جملہ مقولہ کے، یا حدیث مذکور کے، یا دونوں کے خلاف ظاہر و باطنی استدلال آپ کو اختیار ہے، ہمارا مذہب ہر دو مانتا ہی حاصل ہے، اب صفا نظر

جواب نہ بن سکا تو قوارۃ لغت کھول دینا | کوئی جواب مجتہد صاحب کے خیال میں نہیں آیا تو کیا ثابتِ غلط و غلط جملہ عقلمندان سلف و خلف کی شان میں کلماتِ کفر و ضلالت

لے آں حضور صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت (حدیث) کتاب اللہ کے خلاف فیصلہ کرنے والی ہے، اور کتب اللہ مقبول رسول اللہ کے خلاف فیصلہ کرنے والی نہیں ہے، لے میرا کام اللہ تعالیٰ کے کلام کو منسوخ نہیں کرنا، اور اللہ تعالیٰ کا کام میرے کام کو منسوخ کرنا ہے (مشکوٰۃ حدیث ۱۱۱) لے یعنی حدیث اللہ تعالیٰ کی نہیں

بالتفريح استعمال کئے ہیں، اور آیاتِ مَنَزَّلَہ فی شان الکفار کا مصداق ان کو بنایا ہے، دیکھئے استفسارِ ثانی میں ہم نے مجتہد صاحب سے یہ کہا تھا کہ:

”اول تو کلامِ الہی میں هُدًی لِّلْمُتَّقِينَ بلامِ الاختصاص اس کو مُشْفَعٌ ہے کہ مسنون کو ہدایت ہو، نہ کافروں کو، پھر ارشادِ اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ اس کے مؤید، بلکہ نفی ہدایت کافروں میں نفسِ مرتجع، حالانکہ اکثر احادیثِ صحیحہ اور تواترِ معتبرہ ہدایتِ کفار و فتنان پر شاہد، سو اگر آپ کا یہی عمل بالظاہر ہے تو کیا عجب ہے کہ بمقابلہِ نصوصِ قرآنی ان احادیث و اخبار کو بوجہ تعارض غیر مقبول و مردود فرمائیں، بلکہ مثلِ مذہبِ ہنود و کفریوں کے ہنود ہونے کی امیدی نہیں، قطعِ امید ہدایت کی ہدایت کا حکم لگائیں، ”اتہیٰ

سو اس استفسار اور تعارضِ ظاہری کے جواب میں مجتہدِ آخر الزمان کو جواب تو کچھ نہیں سوچا، محض تَبَرُّا لِعَنِ و طعن و تضلیل و تکفیر سے وہ کام لیا کہ فوارۂ لعنت کہتے تو بجا ہے، حتیٰ کہ:

① اِنَّ اللّٰهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ② اور خَتَمَ اللّٰهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ، وَعَلَىٰ اَبْصَارِهِمْ عِشَاوَةً ③ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الْكَافِرِينَ لَآكُفْرًا وَلَآ اُخْرَةَ حِجَابًا مَّسْجُورًا ④ وَجَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ اَكِنَّةً اَنْ يَفْقَهُوْهُ وَفِيْ اٰذَانِهِمْ وَقْرًا ⑤ وَاللّٰهُ اَرٰنَهُمْ اَلَسُوا ⑥ وَنَزَّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِيْنَ وَلَا يَزِيْدُ الظَّالِمِيْنَ اِلْحْسَارًا ⑦ وَفِيْ قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا جملہ آیات کا مخاطب و مصداق تمام مقلدینِ ائمہ مجتہدین کو بلا تخصیص قرار دیا ہے۔

لے تمام آیتوں کا ترجمہ نمبر وار درج ذیل ہے:

- ① بے شک اللہ تعالیٰ کافروں کو راہِ یاب نہیں کرتے (المائدہ آیہ ۶) ② اللہ تعالیٰ نے ان کے دلوں پر اور سماعت پر مہر کر دی، اور ان کی آنکھوں پر پردہ ہے (البقرہ آیہ ۷) ہم آپ کے اور ان لوگوں کے درمیان ایک پردہ حائل کر دیتے ہیں جو آخرت پر ایمان نہیں رکھتے (بنی اسرائیل آیہ ۱۰۴) اور ہم ان کے دلوں پر حجاب ڈالتے ہیں اس سے کہ وہ سمجھیں، اور ان کے کانوں میں ڈاٹ دیتے ہیں (بنی اسرائیل آیہ ۱۷)
- ⑤ اور اللہ تعالیٰ نے ان کو انشا پیر دیا ان کے کرتوتوں کے سبب (النساء آیہ ۱۶) اور ہم قرآن میں ایسی چیزیں نازل کرتے ہیں جو ایمان والوں کے حق میں شفا اور رحمت ہیں اور ظالموں کا اس سے اور انہیں نقصان بڑھتا ہے۔ (بنی اسرائیل آیہ ۹۰) اور ان کے دلوں میں روگ سم، سو اور بھی بڑھا دیا اللہ تعالیٰ نے ان کا روگ (البقرہ آیہ ۱۷)

اہل اللہ کے عناص میں عقل ماری گئی | ہر چند ہم تو مجتہد صاحب کے جواب نہ دینے کا درست
و مستحسن زمانے کے دونوں سر کی اصل سے واقف ہیں

ظاہر ہے کہ مجتہد صاحب غور اس قدر فہم و استعداد سے مستعد ہیں، اصل سے کہ کلمہ ہر گاہ گئی تو اہل اللہ
و جمہور مسلمین کی غنا و دنیا کی شامت سے وہ بھی ہمارا ہمارا، اور وہ کتب مقدسین جو کہ شیخ کلم مجتہد
صاحب ہیں ان میں تعارض مذکور کی تطبیق نظر میں پڑی، جو محض استفسار اول مقدسین کی بدولت
ربیع تعارض کی تصریح میں کرتے، گو وہ ربیع تعارض بھی مثل جواب استفسار اول میں چار بار تکرار ہوا،
تو اب اس جانب غور و دیوری میں بھی مجتہد صاحب اپنی ہیئت و عادت کے موافق، جمہور مسلمین
کی عقلیں و تکفیر ————— کہ جس کو عفاۃ ذمہ مولوی سید اللہ صاحب کلامت معرفت آئینہ،
وظرافت خیر فرماتے ہیں ————— بیان نہ کرتے تو کیا کرتے؟ لیکن ناظران! انصاف ان
درمیان حدیث کی کم فی حدیث ہے باکی، تعصب و غنا کو ملاحظہ فرمائیں کہ کس درجہ پہنچی ہوئی ہے؟ اور
پس غرافت غلطی اس کتاب میں موافق کثیر و میں موجود ہے، افسوس کہ جواب سوال تو کسی قسم کا
نہ دی، اور کلمہ ہر گز سے مضامین کے مضامین یا کہنے کو تیار ہو جائیں۔

پھر فرمایا ہے کہ ہم پر بار بار مجتہد صاحب کلم نہیں ہے یہ الزام لگائیں کہ سوال پر سوال کرنا
دب مناظرہ کے خلاف ہے یہ قاعدہ لطیف کسی کو نہ سوجھا تھا کہ سال کے ہر سوال پر گو کیسا ہی
باطل ہوا اعتراض کرنا خلاف مناظرہ ہے، لیکن سوال کے جواب میں تکفیر و تفسیق سے کام لینا میں
معتد کے عقل و موافق دب مناظرہ ہے، تعارض مذکور کو تو مجتہد صاحب کی دفع کرتے؟ ہاں انھوں
نے تو یہ تعصب کیا کہ در پر وہ تعارض کو مع شیخی زائد مان لیا، کیونکہ بظاہر تعارض تو قطعاً عادت
کفار میں تھا، مجتہد صاحب نے اس کے جواب کے موقع میں مہارت متقلدین سے بھی سامان لیا وہی
کا اعلان کر دیا، واللہ وہم تعادل ہے

در وہ ہر کوئی کے، و آں ہم عالم پس در ہر کوئی کہ جانی کہ بود ہم
اب ہمارے حوصلہ اور انصاف کو دیکھئے کہ آپ کی ان شہادت
و تعصب و جہالت پر بھی یہی کہنے کو دل چاہتا ہے کہ مجتہد صاحب | ہمارا حوصلہ دیکھئے |

۱۔ شکر، خال، نبی دست " ۲۔ لہذا، صفت جگر اکرا " ۳۔

۴۔ نہ ہر میں آپ میں ایک ہی آدمی، اور وہی عالم پس ہر کوئی نام زمانہ میں جانی کون ہوگا؟

ان شار اللہ مسلم ہیں، گو بد فہم و متعصب و کج طبع ہیں، اور ہر چند عباد صالحین و علماء دین کی شان میں گستاخ اور مقلدہ طریقہ رفاضی ہیں، اور اگرچہ تکفیر مومنین میں معتزلہ و خوارج کے شاگرد ہیں، اور یہ امور کو یقیناً سخت خوفناک ہیں، اور سبب خذلان و ہلاک ہیں، مگر ہم اب تک بھی مجتہد صاحب کی ہدایت سے کھمد اللہ مایوس نہیں، گو مجتہد صاحب جمہور مسلمین و عباد صالحین کی ہدایت سے بھی امید قطع کر بیٹھے ہیں، مجتہد صاحب تو ان شار اللہ مسلم ہیں، ہم تو کفار و اشقیاء کی شان میں بھی یہ کہتے ہیں،

باز آ باز آ ہر آنچہ ہستی باز آ
گر کافر و رند و بت پرستی باز آ
ایں درگہ ما، درگہ نو میدی نیست
صد بار اگر تو بہ شکستی باز آ

اور مجتہد صاحب کو بوجہ کج طبعی و بے باکی گروہ اعظم صلحار کی ہدایت سے امید قطع کر رہے ہیں، اور سب کو کلمہ کھلا آیات مذکورہ منقولہ فی شان الکفار کا مصداق و مخاطب قرار دے رہے ہیں، مگر ہم کو دیکھئے! کہ ہم اس پر بھی ان کے حق میں بوجہ شرکت اسلامی یہی دعا کرتے ہیں، اَللّٰهُمَّ اهْدِیْہُمْ فَاَتَمُّہُمْ لَا یَعْلَمُوْنَ، اور یہی دعا کرتے ہیں کہ حق تعالیٰ شانہ _____ جس کی رحمت و ہدایت کو کوئی مانع نہیں ہو سکتا _____ ان کو طریق مستوی و مستقیم کی طرف ہدایت فرما دے اور ان کی ان گستاخوں اور بے باکیوں کی وجہ سے اور تکفیر و توہین صلحار کے سبب ① سبَابُ الْمُسْلِمِ فُسُوْقٌ وَقِتْلَہٗ کُفْرٌ ② وَلَعَنَ الْمُؤْمِنِیْنَ کُفْلَہٗ ③ وَلَا یَتَّکُوْنَ الْمُؤْمِنُ لِقَالِ ④ وَمَنْ عَادٰی لِيْ وَلِیًّا فَقَدْ اٰذَنَتْہٗ بِاَلْحَرْبِ ⑤ وَاِذَا الْکُفْرَ الْرَجُلُ اَخَاہٗ فَقَدْ

۱۔ رفاض جمع ہے رافض کی بمعنی رافضی ۱۲

۲۔ تو بہ کر، تو بہ کر، تو بیسایگی ہے تو بہ کر ۛ اگر کافر، شرابی اور بت پرست ہے تو بھی تو بہ کر،

ہماری یہ بارگاہ نامامیدی کی بارگاہ نہیں ہے ۛ سو بار اگر تو بہ توڑ چکا ہے تو بھی تو بہ کر ۱۲

۳۔ اے اللہ ان کو ہدایت دے کہ وہ جانتے نہیں ہیں ۱۲

۴۔ مسلمان کو گالی دینا بدکاری ہے، اور اس سے قتال کرنا کفر ہے (مشکوٰۃ شریف حدیث ۱۲/۴۸۱)

۵۔ مومن پر لعنت بھیجنے اس کو قتل کرنے کی طرح ہے (مسند احمد ص ۳ ج ۴ بخاری شریف ص ۷ ج ۲ ص ۱۳)

۶۔ مومن بہت زیادہ لعنت کرنے والا نہیں ہو سکتا (مشکوٰۃ شریف حدیث ۴۸۸/۱۲)

۷۔ جو شخص میرے کسی دوست سے دشمنی رکھتا ہے میں اس کو جنگ کا انٹی میٹم دیتا ہوں (بخاری ص ۱۱ ج ۱ ص ۱۲)

بَاءَ بِهِ أَحَدُ هُمَا إِنْ كَانَ كَمَا قَالَ، وَارْتَجَعَتْ عَلَيْهِ وَغَيْرُهَا وَبَالَ وَنُكَالٍ مِنْ أَنْ كُفِّرُوا
رَكْعَةً، أَوْ ارْتَادُوا وَيَقْرَأُونَ الْقُرْآنَ لَا يَجَاوِزُ حَنَاجِرَهُمْ، يَقْتُلُونَ أَهْلَ الْإِسْلَامِ وَيَذْكُرُونَ
أَهْلَ الْأَوْثَانِ، أَوْ يَشِينُ كَوْنِي أَحَدًا مِنَ الْأَسْنَانِ سَفَهَاءِ الْإِحْلَامِ يَقُولُونَ مِنْ خَيْرِ قَوْلٍ
الْبَرِيَّةِ، أَوْ ارْتَادُوا فَأَقَاتُوا بَعْضُهُمْ فَمَضُوا وَأَصْلُوا، أَوْ تَصْرَحَ كَانَ ابْنُ عُمَرَ يَرَاهُمْ
يُتْرَكُ خَلْقُ اللَّهِ وَقَالَ: إِنَّهُمْ أَنْظِلُّوا إِلَى آيَاتِ تَزَلَّتْ فِي الْكُفْرِ فَجَعَلُوا عَلَى الْمُؤْمِنِينَ
كَانَ كُحْمَلٌ وَمَصْدَقٌ نَبَايَا، أَوْ ارْتَادُوا مِنْ سَخَايَا سَتَا سَتَا كَسَى امْرَأَتِ
مَبْتَلَا هُوَ كُنْ تَوْتُوهُ وَهَدَايَا نَصِيبٌ فَرَاوَسَ رَبَّنَا الْغُفُورُ لَنَا وَإِخْوَانَنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا
بِالْإِيمَانِ، وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَؤُوفٌ رَحِيمٌ

ہم نے ان کے بڑوں کو نہیں چھیڑا | سرشار، فہم و انصاف سے نیرار، جب جوش میں آتے

۱۔ جب کوئی شخص اپنے (مسلمان) بھائی کو کا فر قرار دیتا ہے تو یقیناً لوٹتا ہے اس کفر کے ساتھ ان میں سے ایک
اگر وہ بھائی ویسا ہی ہوتا ہے جیسا اس نے کہا (تو وہ لوٹتا ہے) ورنہ اسی کہنے والے پر کفر لوٹ آتا ہے (مسلم شریف ص ۴۱۹)
۲۔ پڑھیں گے وہ (خوارج) قرآن کو، نہیں بڑھے گا وہ ان کے زخروں سے، قتل کریں گے وہ مسلمانوں کو، اور
چھوڑ دیں گے وہ بت پرستوں کو (بخاری ص ۱۶۱) کتاب الانبیاء طبع رشیدیہ، ص ۱۸۱ ج ۸ کتاب التوحید، ۱۲
۳۔ (نکلیں گے آخر زمانہ میں ایسے لوگ جو) نوعمر، کم عقل ہوں گے، کہتے ہوں گے وہ لوگوں کی باتوں میں سے بہترین
بات (شَلَّا اِنْ اَلْحُكْمُ اَللّٰہُ) پڑھیں گے وہ قرآن، نہیں بڑھے گا وہ ان کی ہنسلیوں سے نکل جائیں گے وہ اسلام سے
جیسے نکل جاتا ہے تیر شکر اسے پار ہو کر اہل آخرہ (ترمذی ص ۱۲۲، ابن ماجہ ص ۱۵۶ ج ۱ مصری، مقدمہ باب ۱۲)
۴۔ (یہاں تک کہ جب اللہ تعالیٰ کوئی عالم باقی نہیں چھوڑے گا، تو لوگ جاہلوں کو سردار بنالیں گے اور
ان سے مسائل پوچھ جائیں گے) تو وہ بغیر علم کے فتویٰ دیں گے، سو خود بھی گمراہ ہوں گے اور دوسروں
کو بھی گمراہ کریں گے (متفق علیہ، مشکوٰۃ شریف حدیث ص ۲۳)

۵۔ حضرت ابن عمرؓ غرض خوارج کو بدترین مخلوق سمجھتے تھے اور فرمایا کہ انھوں نے چند ایسی آیات کو جو کفار کے
حق میں نازل ہوئی تھیں، مسلمانوں کو ان کا مصداق بنا دیا (بخاری شریف ص ۱۸۱ ج ۸، کتاب المرتدین) ۱۲
۶۔ اے ہمارے پروردگار! ہم کو بخش دیجئے اور ہمارے ان بھائیوں کو جو ہم سے پہلے ایمان لائے ہیں، اور
ہم نے ان میں ایمان والوں کی طرف سے کینہ نہ ہونے دیجئے، اے ہمارے رب! آپ بڑے شفیق و رحیم ہیں (الحشر آیت ۱۲)

ہیں، تو بلا تخصیص واستثنا جملہ مقلدین کو اپنی تبرّاً کوئی کا مخاطب بنا لیتے ہیں، اور ان کی بے باکی و بد فہمی کی وجہ سے اگر ہم کو یہ مجبوری کچھ کہنا پڑتا ہے تو ان کی طرح ہم سے یہ نہیں ہو سکتا کہ خدا نخواستہ جملہ اہل ظاہر متقدمین و متاخرین کو برائی سے یاد کیا جائے کسی نے سچ کہا ہے۔
مرد جاہل در سخن باشد دلیر زانکہ آگہ نیست از بالا و زیر

جو مضمون کہ حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم نے اُن شعرا کے باب میں ارشاد فرمایا ہے جو کہ ایک شخص سے ناخوش ہو کر تمام قبیلہ کی مذمت و جو کر گذریں، اس کے یاد دلانے والے ایسے ہی حضرات ہیں، اَعْظَمُ النَّاسِ فُرْيَةً لِّرَجُلٍ هَاجِيَ رَجُلًا فَهَجَا الْقَبِيلَةَ بِأَسْرَاهَا۔

دوسرے جوابات کی اجمالی کیفیت

مختمہ سوالات عشر سوال اول و ثانی کی کیفیت مفصل بیان کی گئی، تاکہ ناظرین کو مجتہد صاحب کا حال اور انداز تحریر جواب واضح ہو جائے، باقی جوابات کی کیفیت اجمالی جو عرض کر چکا ہوں اس پر قناعت کرتا ہوں، ان میں کوئی نئی بات نہیں ہے، ساری تحریر میں مجتہد صاحب نے جہاں کوئی جواب و تاویل ذکر کی ہے، بحمد اللہ مقلدین کی خوش چینی و اتباع سے کام لیا ہے، اور جہاں حسب عادت قدیم لعن و طعن پر کرنا بندھی ہے اس جگہ تبرّاً گوئیوں کے ہم رنگ بن گئے ہیں، اور ہدایہ و قاضی خاں و شرح وقایہ وغیرہ بلکہ خود حضرت امام ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ کی شان میں کلمات طعن سے درگزر نہیں کی، سو ایسے مفرّخات کے جواب کی بار بار کیا ضرورت ہے!

علاوہ ازیں مجتہد صاحب نے اس طعن و تکفیر کے بعد چند اشعار گنبد کی صدا حضرت مولانا زورم رحمہ کے نقل کئے ہیں، ایک شعر ان میں یہ بھی ہے
مہ فشان نور، سگ غوغو کند ہر کسے بر خلقت خود می تنگد

۱۱ جاہل آدمی بات کہنے میں بے باک ہوتا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ آگاہ نہیں ہوتا اچانچ سے ۱۲
۱۳ یعنی اس کی یاد تازہ کرنے والے ۱۴ لوگوں میں سب سے بڑا تہمت تراشنے والا وہ شخص ہے جس نے کسی آدمی کی جھو (برائی) کی، تو سارے ہی قبیلہ کی جھو کر دی (ابن ماجہ ص ۱۲۳ ج ۲)

کتاب الادب باب ۲۲ ۱۲

۱۵ چاند، چاندنی بکھیرتا ہے، گتا غوغو کرتا ہے۔ ہر ایک اپنے وجود پر تننا ہے!

انصاف سے مجتہد صاحب نے مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ یہ شعر ایسا نقل کر دیا ہے کہ
 کسی جواب کی ضرورت ہی نہیں، وَلَيَعْرِ مَا قَال عَارِفُ الْجَامِ : ۷
 قاصرے گر کنڈیاں طائفہ راطن تصور حاشِ بلکہ کہ بر آرم بر زبان این گھبرا
 ہمہ شیران جہاں بستہ این سلسلہ اند رو بہ از حیلہ چسای بگسلداں سلسلہ نا
 نظر بریں وجوہ، جوابات باقیہ کی تفصیل کو ترک کرنا مناسب سمجھا ہوں، اور بنام خدا
 اس تحریر کو ختم کرتا ہوں۔ وَالْآخِرُ دَعْوَانَا إِنَّ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ
 وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا وَمَوْلَانَا خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَآلِهِمُ الْمُسَلِّينَ وَعَلَى آلِهِ وَآصْحَابِهِ
 أَجْمَعِينَ وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ تَسْمِتُ



۷ جہاں سے سان گمان بھی ان کو نہیں ہے ۱۲
 ۱۵ (۱) اگر کوئی ناہنجار اللہ والوں پر غلطی کا اعتراف کرے تو پناہ بخدا! جو میں یہ بات زبان پر لاؤں
 (۲) دنیا کے تمام بشر اسی زنجیر میں جکڑے ہوئے ہیں ۳ ایک لومڑی منگاری سے یوں اس زنجیر کو توڑتی ہے ۱۱
 ۱۷ اور ہماری آخری بات یہ ہے کہ تمام تعریفیں اللہ تعالیٰ کے لئے ہیں، جو جہانوں کے پالنہار ہیں، اور
 بے پایاں رحمتیں اور سلامتی ہو جاوے سردار اور آقا پر جو تمام نبیوں کے سلسلہ کی آخری کڑی ہیں، اور
 جو تمام رسولوں کے پیشوا ہیں، اور ان کے خاندان پر اور سب ساتھیوں پر، اور اللہ تعالیٰ کے نیک بندوں پر
 کتاب پوری ہوئی۔ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ تَتَعَرَّ الصَّالِحَاتُ !
 ۵ محرم الحرام ۱۲۷۱ھ مطابق ۱۸ جولائی ۱۹۹۱ء بروز جمعرات ۱۲